REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

XIV

1887

VERSAILLES
CERF ET FILS, IMPRIMEURS
59, RUE DUPLESSIS, 59

P
Lo Orqs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME QUATORZIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83bis, RUE LAFAYETTE
1887

436173
6.6.45

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

DS
101
R45
t.14

http://www.archive.org/details/revuedestudesj14soci

RECHERCHES BIBLIQUES

IX[1]

CAÏNITES ET SÉTHITES.

Notre dernière recherche ayant été consacrée aux récits de Genèse, IX, 18-XI, 9, qui se rapportent aux événements subséquents au déluge, il aurait été naturel d'étudier immédiatement la description du déluge et la vie du patriarche qui en est le héros. Je préfère cependant remonter, au préalable, à Genèse, IV-V, qui renferme deux listes de patriarches antérieurs au déluge. Mes lecteurs connaissent déjà la raison qui me fait agir de la sorte. J'ai voulu entreprendre des études détachées, afin de mieux échapper à l'entraînement d'un système prémédité ; je tiens fermement à cette mesure de précaution, et, en faisant abstraction, pour le moment, du résultat auquel je suis parvenu dans l'étude précédente, je m'appliquerai à envisager les deux chapitres précités de la Genèse, d'abord en eux-mêmes, ensuite dans leur relation avec les récits qui les entourent, double opération inévitable pour la critique du texte. Quand la forme matérielle des récits sera critiquement fixée, je procèderai à l'examen de leur composition ; les investigations sur l'origine et l'âge des documents seront réservées pour la fin. Nous avons suivi la même méthode dans le mémoire précédent, nous la suivrons ici ; toute autre risquerait d'entamer la solidité de nos conclusions.

I. — Teneur des chapitres IV et V.

Ces deux chapitres s'occupent de la postérité d'Adam et d'Ève après leur exil du paradis. Le chapitre IV raconte les faits sui-

[1] Voir *Revue*, tome XII, p. 3, et tome XIII, p. 1 et 161.

vants. Après cet événement, le couple patriarcal procréa deux fils, dont l'aîné, nommé Caïn, fut cultivateur, et le cadet, nommé Abel, berger de moutons. Après un certain temps, les deux frères offrirent chacun un sacrifice à Iahwé. Caïn apporta des produits de la terre, Abel les premiers-nés et les plus gras de ses moutons. Iahwé ayant fait bonne figure à Abel et à son offrande et négligé Caïn et son offrande, ce dernier se fâcha et en garda rancune à son frère. En vain, Dieu lui adressa-t-il une légère admonestation, Caïn, poussé par la jalousie, tua traîtreusement son frère Abel au milieu des champs, et, quand Dieu lui demanda où était son frère, il répondit effrontément : « Je ne sais pas, suis-je le gardien de mon frère? » Convaincu de fratricide, Caïn fut condamné à mener une vie errante dans une région déserte, mais il eut la vie sauve et reçut la promesse que sa mort serait cruellement vengée. Caïn, à peine installé dans le désert, construisit une ville, à laquelle il donna le nom de son fils aîné, Hénoch. Celui-ci eut pour fils Irad, pour petit-fils Mehuïaël et pour arrière petit-fils Metusaël, personnages dont l'auteur ne donne que les noms. La légende est un peu plus nourrie au sujet du fils de Metusaël, qui porte le nom de Lamech. Celui-ci, ayant pris deux femmes, Ada et Silla, eut de la première deux fils, Yabal, initiateur de ceux qui habitent dans les tentes et exercent l'élève des bestiaux ; Yubal, initiateur des musiciens. Sa seconde femme lui donna un fils, Tubal (= Caïn), qui inventa l'art de forger le cuivre et le fer, et une fille du nom de Naama. Le récit se termine par une courte allocution que Lamech adressa à ses femmes et dans laquelle il leur raconta qu'il avait tué un homme et un enfant qui lui avaient fait quelques blessures. Il ajouta que celui qui s'attaquerait à lui risquerait de subir une peine infiniment plus grande que le meurtrier éventuel de Caïn.

Le second texte, IV, 25-V, 1-32, donne la lignée des Séthites. Elle débute par une introduction sommaire relatant la naissance de Seth après la mort d'Abel, ainsi que celle de son fils Énos, au temps duquel on a commencé à invoquer le nom de Iahwé (IV, 25, 26). Le reste donne la généalogie des patriarches depuis Adam jusqu'au déluge, en marquant leur âge à la naissance du premier fils et la durée de leur vie. Cette liste porte le titre de ספר תולדות אדם, « livre de la généalogie d'Adam », et est précédée d'une introduction (v. 1 et 2) qui rappelle le récit de la création de l'homme (Genèse, I, 26-28). En général, chaque registre patriarcal se termine par le mot וימת, « et il mourut » ; une exception est faite pour Hénoch qui est enlevé vivant par Dieu (v. 24). La liste énumère dix patriarches : Adam, Sêt, Énos, Caïnan, Mahalalêl, Yared, Hénoch,

Matusalem, Lamech, Noé. La naissance de celui-ci est considérée par son père Lamech comme annonçant une ère nouvelle, où l'homme trouvera plus de satisfaction et de rémunération dans les travaux de la terre (v. 29). La liste s'arrête à la naissance des trois fils de Noé ; ce patriarche était alors âgé de cinq cents ans (v. 32).

II. — État de conservation des textes.

Les deux textes dont nous venons d'esqu isser sommairement le sujet renferment certaines expressions qui présentent plus ou moins de difficultés d'interprétation. Nous allons les passer en revue ci-après, afin d'en déterminer la nature et, s'il est possible, de les aplanir, sans troubler violemment l'économie du texte traditionnel.

Premier texte (IV, 1-24).

Naissance et occupations de Caïn et d'Abel (v. 1 et 2). Le rapprochement de קין et קניתי est un simple fait d'assonnance semblable à beaucoup d'autres explications de noms propres. L'emploi de את pour עם a pour but d'écarter l'idée de l'origine à la fois humaine et divine propre à presque tous les héros de l'antiquité ; c'est dans la même intention que l'auteur s'est servi de יהוה au lieu de אלהים. Le διὰ τοῦ θεοῦ des Septante est simplement le résultat d'une négligence analogue à celle qu'on observe au verset 4, qui a également θεός. La faute manifeste du dernier passage montre bien qu'il serait inexact de corriger le texte hébreu d'après les Septante. — Les expressions רעה צאן et עבד אדמה marquent bien la différence des métiers choisis par les deux frères.

Sacrifice de Caïn et d'Abel (v. 3-5). L'expression vague מקץ ימים (cf. I Rois, XVII, 7) indique que les deux sacrifices n'ont pas été faits en même temps, et, en effet, les naissances dans le menu bétail précèdent de plusieurs semaines, au moins, la moisson des céréales. L'auteur ne dit pas que l'offrande apportée par Caïn ait été des בְּכוֹרִים, bien que l'expression מבכרות צאנו ומחלבהן dont il se sert au verset 4 aurait dû lui suggérer, comme contre-poids, celle de מראשית (כל) פרי האדמה (cf. Deutéronome, XXVI, 21, 10), au verset 3. Faut-il attribuer la radiation de ראשית au désir que pouvaient avoir les scribes de rendre inférieur le sacrifice de Caïn et de motiver ainsi son rejet? Ce n'est pas absolument nécessaire.

Au contraire, réflexion faite, on ne tarde pas à voir que l'emploi du terme ראשית, qui aurait impliqué l'idée de bonne qualité, était tout à fait déplacé au sujet des fruits de la terre maudite, qui étaient maigres et chétifs (III, 17-18). Le rejet du sacrifice de Caïn, qui a donné tant de tablature aux exégètes, a aussi sa raison d'être dans cet état de choses. Elle est des plus simples : la terre ayant été maudite, les fruits de la terre n'ont pas pu être agréés par Iahwé. La locution parallèle אל הבל ואל מנחתו et אל קין ואל מנחתו donne à penser qu'il s'agit d'une théophanie : Caïn se sentit blessé de ce que Iahwé avait assisté au sacrifice de son frère, tandis qu'il s'était absenté du sien ; de là sa haine contre ce dernier.

Avertissement divin et crime de Caïn (v. 6, 7 et 9). La question : « Pourquoi es-tu fâché et pourquoi baisses-tu les yeux [1] ? » ne veut pas seulement rappeler à Caïn les inconvénients de la mauvaise humeur et les suites fâcheuses qu'elle peut avoir (Tuch, Kuenen et d'autres), mais, conformément au verset 9 et III, 9, Dieu fait comprendre à Caïn qu'il connaît la trahison que celui-ci ourdit contre son frère innocent. Caïn ne devait pas voir, dans le refus de Dieu d'accepter un sacrifice tiré d'un objet maudit, une injure personnelle et en vouloir à son frère, qui n'en pouvait rien. Comme Caïn garda le silence, la parole divine continua plus explicite : N'est-ce pas ? Si tu veux faire du bien (à quelqu'un), tu lèves les yeux bien haut ; mais si tu ne veux pas faire du bien, alors la victime attend à la porte que tu viennes exercer ton pouvoir sur elle pendant qu'elle te prodigue ses démonstrations d'amitié [2]. L'admonestation insiste notamment sur la vilenie de l'action criminelle méditée par Caïn, qui consiste à trahir un frère qui a pour lui les sentiments les plus affectueux. C'est le vrai sens de ce passage difficile. La signification de « victime » que j'attribue à חַטָּאת résulte du participe רֹבֵץ, « est couché », qui se dit des animaux, surtout du menu bétail. L'animal sous-entendu est, sans doute, שָׂעִיר « bouc » ; de là, le genre masculin assigné exceptionnellement à חַטָּאת. Les suffixes de תשוקתו et בו se rapportent naturellement à Abel, et non à son symbole חטאת (שעיר). Le mot לפתח caractérise bien l'animal sacrifié, qui, suivant les rites, est placé à la porte du sanctuaire ; mais le participe רובץ a été choisi de préférence à עומד, afin de mieux peindre la confiance de la victime trahie.

[1] Mot-à-mot : « la face ».

[2] Mot-à-mot : « si tu fais du bien, (il y a) élévation (de la face), et si tu ne fais pas du bien, la victime gît à la porte et à toi est son désir, et toi, tu domines sur elle ».

Au verset 9, il manque le complément direct de ויאמר ; on ignore ce que Caïn dit à Abel. Les Septante, le texte samaritain et le Targum de Jérusalem ajoutent נלכה השדה, « allons aux champs ». Au point de vue de la langue, je préfèrerais נֵצֵא הַשָּׂדֶה, car הלך השדה ne s'emploie que suivi d'un autre verbe (Genèse, XXVII, 5 ; Ruth, II, 2)[1]. En tout cas, l'authenticité de השדה + verbe est garantie par le membre de phrase qui suit immédiatement : ויהי בהיותם בשדה. Pour cette raison, on doit renoncer définitivement à la correction de ויאמר en וישמר, « Caïn guetta son frère Abel ». Si ce verbe y était, on s'attendrait à ויהי בהיותם לבדם, « et quand ils étaient seuls ».

Punition de Caïn (v. 9-15). Les versets 9 et 10 sont clairs. Au verset 11, מִן indique le lieu : « sur la terre », de même que le מִן de III, 15, indique le rang ou le milieu. Caïn, lâche comme tous les assassins, trouve que son bannissement sur une terre inculte est un châtiment (עָוֹן comme I Samuel, XXVIII, 10 ; Lamentations, IV, 6) trop insupportable. Ce qui l'effraie, c'est que, ayant perdu la protection divine (ומפניך אסתר), il peut être tué par le premier venu, soit par un autre homme de la postérité d'Adam, soit par une bête féroce habitant le désert (cf. I Rois, XIII, 24). L'allusion aux bêtes est indiquée par כָּל־מֹצְאִי ; celle qui est relative aux hommes réside dans יהרגני, car le verbe הרג n'a jamais un animal pour sujet.

Caïn au désert et sa postérité (v. 16-24). Installé sur la terre des nomades (ארץ נוד), Caïn devint père d'Hénoch et se mit à construire une ville, afin d'assurer un refuge à ses enfants. Le sujet de ויהי est Caïn, et cela se comprend facilement : l'établissement d'un domicile est toujours l'affaire du père de famille. La leçon יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה est visiblement corrompue ; le grec ἐν σκηναῖς σκηνοτρόφων est un expédient ; וָקֹנֶה מִקְנֶה (Kuenen) ne convient pas à cause de son sens ordinaire de « acquéreur de bétail ». Je propose de lire ישב אָהֳלֵי מקנה ; les parcs de bestiaux chez les habitants du désert sont mentionnés dans II Chroniques, XIV, 14. Le verset 22 ne réclame que l'adjonction de אבי. Le mot לֹטֵשׁ est probablement une ancienne variante de חֹרֵשׁ, qui, mise d'abord sur la marge, a fini par entrer dans le texte. Les Septante ne paraissent pas avoir lu le mot כל dans leur manuscrit ; de là, leur σφυροκόπος, χαλκεύς = לֹטֵשׁ חֹרֵשׁ. L'élément קין dans קין תובל semble avoir été ajouté dans le but de distinguer ce Tubal du Tubal japhétite (Genèse, X, 2).

[1] Si je ne me trompe, cette observation a déjà été faite par M. P. de Lagarde.

Deuxième texte (IV, 25-V, 32).

Introduction. Naissance de Seth et d'Énos (IV, 25, 26). Au verset 25, les Septante ont omis à tort le mot עוד, qui est indispensable pour indiquer la production de la nouvelle branche, et ajouté, également à tort, le verbe וַתֵּהַר, qui est une copie oiseuse de IV, 1. Sur אלהים, voyez plus loin. L'expression גם הוא, qui a été conservée dans la version grecque, marque bien l'importance du nouveau membre de famille. Cette importance consiste, d'après le texte massorétique, dans l'inauguration du culte de Iahwé à cette époque. Le fond est certainement authentique, mais l'énonciation en est trop vague, pour être primitive ; il faut donc lire, en partie avec les Septante [1] : זֶה הֵחֵל לִקְרֹא בשם יהוה, « celui-ci commença à invoquer le nom de Iahwé ». La leçon massorétique est due, sans doute, à une école d'aggadistes dont l'hostilité systématique aux patriarches antédiluviens se fait jour dans plusieurs écrits midraschiques, hostilité qui va jusqu'à considérer l'époque d'Énos comme souillée par la naissance du paganisme.

Généalogie des Séthites (V, 1-32). Le texte, consistant en répétitions d'une même formule, n'offre pas de difficulté. La forme masculine ויקרא (v. 3), pour ותקרא (IV, 25), était inévitable à cause du contexte et ne constitue pas une contradiction. La phrase ויתהלך חנוך את האלהים du verset 22 est copiée du verset 24 et mise à la place du ויחי règlementaire (Dillmann). On y reconnaît la main d'un scribe hostile qui voyait dans ce patriarche un homme que Dieu a fait mourir avant qu'il pût tourner au mal. Dans cet ordre d'idées, Hénoch n'a marché avec Dieu qu'après la naissance de Mathusalem et n'eut pas une jeunesse vertueuse. — Dans l'exclamation prophétique זה ינחמנו (v. 29), il n'y a pas une explication de נֹחַ, mais une simple assonnance (Dillmann). La correction des Septante יניחנו (Οὗτος διαναπαύσει ἡμᾶς), « celui-ci nous procurera du repos », est au fond inexacte, puisque rien dans le récit ultérieur concernant ce patriarche ne montre la réalisation d'une telle prévision. En réalité, Noé a apporté au genre humain une consolation suprême en inaugurant la première réconciliation entre Dieu et lui (VIII, 21 et suiv.). Le travail de la terre sera toujours pénible, mais, la terre cessant d'être maudite, les cultivateurs en retireront un produit rémunérateur, qui les consolera de leur peine [2]. La prévision de l'amélioration morale de l'homme

[1] Sur la leçon des Septante, voyez plus loin, p. 21 note.

[2] M. Dillmann rejette, avec raison, l'opinion émise par quelques savants que les

(Dillmann) était prématurée à cette époque, puisque la corruption n'a été propagée parmi les Séthites que longtemps après la naissance de Noé (Genèse, VI, 1-3).

III. — Composition des textes.

La critique moderne est d'accord pour considérer nos deux textes comme émanant d'auteurs différents. La liste caïnite est assignée à l'écrivain iahwéiste, ou *C*, et la liste séthite au second élohiste, ou *A*. Outre cela, on signale des éléments disparates dans chacun des récits, éléments qui en détruisent notablement l'unité et en altèrent la forme primitive. Nos lecteurs ne seront peut-être pas fâchés de se faire une idée du bien fondé de ces conclusions.

Envisageons d'abord les relations de la pièce IV, 17-24, avec celle de 25-26. Ces pièces ne peuvent pas, nous dit-on, venir d'un seul auteur par les raisons suivantes :

1° La généalogie des Caïnites se compose presque des mêmes noms propres que celle des Séthites ; comment admettre que le même écrivain, sans être lié par son modèle, se soit ainsi répété et ait dédoublé une liste unique qu'il avait à sa disposition ?

2° Le récit relatif à l'invention des arts et métiers, dans 17-24, n'a de sens raisonnable que dans la supposition de la continuité ininterrompue du genre humain, et, par conséquent, de l'absence d'un déluge universel, tandis que les versets 25 et 26 servent décidément de transition à l'histoire de Noé et du déluge.

3° D'autre part, on signale une grave contradiction entre 2-16, où Caïn est nomade, et 17-24, où il est regardé comme constructeur de ville. Un auteur unique ne se serait pas contredit de la sorte ; il aurait, au contraire, s'il eût été en présence de différences dans la tradition orale, cherché à les atténuer dans son récit.

Malheureusement, en admettant la diversité des auteurs, les difficultés sont seulement déplacées, mais ne sont nullement aplanies, car les contradictions restent à la charge du dernier rédacteur, ce qui est la même chose ou à peu près. Passe encore si celui-ci s'était toujours borné à mettre côte à côte les passages de ses auteurs d'une manière impersonnelle, mais les critiques lui

mots זה ינחמנו feraient allusion à la production du vin par Noé (Genèse, IX, 20-21). Il ajoute spirituellement : « Vom Wein als Beruhigungsmittel gegen den göttlichen Fluch zu weissagen oder weissagen zu lassen, ist auch nicht Sache der bibl. Schriftsteller ; wer davon weissagt, steht Mich. 2, 11 geschrieben (*Die Genesis*, 5e éd., p. 116). »

attribuent une ingérence extraordinaire dans la transformation des documents primitifs ; comment donc aurait-il laissé subsister de telles contradictions dans sa compilation ?

Autre embarras : personne n'a encore réussi, jusqu'à présent, à déterminer le nombre exact des auteurs du chapitre IV. MM. Wellhausen et Kuenen voient dans les versets 1, 2*b* joints immédiatement à 16 *b*-24[1] l'œuvre de *C* (chez eux I^1) ; plus tard, un auteur anonyme aurait interpolé 2 *a* et 3-16 *a*, et, enfin, un troisième auteur, I^2, aurait ajouté de son chef 25, 26, afin de rattacher le tout au récit iahwéiste du déluge. M. Budde assigne 25, 26 à I^2, et 2 *a*, 3-16 *a* à I^3. Somme toute : trois auteurs, un rédacteur et un nombre indéterminé d'obscurs remanieurs pour un texte de vingt-six lignes !

On peut toujours faire trois ou quatre petits rideaux d'un grand rideau qu'on déchire. Ce qui est impossible, c'est d'en changer l'étoffe. Cette impuissance domine aussi la thèse de la critique dissolvante. Les lambeaux détachés du chapitre IV se ressemblent les uns aux autres comme deux gouttes d'eau. Les savants précités le sentent eux-mêmes et se voient obligés de conserver l'étiquette fondamentale *I*, qu'ils varient, en l'affublant de numéros d'ordre microscopiques 1, 2, 3 ; mais, en agissant ainsi, ils se contentent d'une illusion optique qui n'explique rien. M. Dillmann, qui fait cette remarque, ajoute deux autres arguments dont la justesse saute aux yeux. Il est impossible que l'auteur des chapitres II et suivants, ou *I*, qui se préoccupe spécialement de problèmes moraux, ait changé subitement son plan aux versets 17-24 pour n'y signaler que des faits relatifs au progrès de la civilisation matérielle. Mais voici qui est absolument décisif : la pièce 1-16 porte plus de marques de son homogénéité avec *C* (= *I*) que celle de 17-24. En dehors de 7 *b*, qui est tiré de III, 16, et la mention d'Éden au verset 16, il y a ici l'identité du but, savoir la constatation de la croissance du péché, ainsi que la même finesse du dessin psychologique que celle du chapitre II-III. Il y a aussi les mêmes expressions et tours de phrase, par exemple : ארור אתה, לבלתי, גרש, שדה, אדמה, פצה פה, חרה לו, הוסיף, et les questions faites par Dieu ; tout cela ne saurait être pris pour une imitation intentionnelle, mais pour les traits caractéristiques du style de *C*.

[1] Ainsi : והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין וישב בארץ נוד « Adam connut sa femme Ève, qui devint enceinte et enfanta Caïn, et celui-ci habita dans la terre de Nôd » : Trois sujets différents dans le même verset sont peu probables ; puis, le nom de נוד n'a aucune raison d'être sans le נע ונד des versets 12 et 14.

Pour sortir de ces graves embarras, M. Dillmann avait jadis proposé le moyen suivant. La pièce relative à Caïn serait l'œuvre propre de *C*, tandis que la généalogie caïnite, appartenant à un autre écrivain, par exemple, à B, mais déjà connue de *C*, comme le montre v. 15 *a*, y aurait été introduite plus tard. Par qui ? C'est difficile à dire. Dans la quatrième édition, M. Dillmann y voyait la main du Rédacteur ou *R*, lequel aurait aussi poussé en avant le récit de Caïn, et pratiqué, de plus, quelques interpolations au verset 25. Dans la cinquième édition, M. Dillmann penche plutôt vers l'opinion de M. Budde, qui, insistant avec raison sur ce que les versets 17-24 accusent également des traits de parenté indéniables avec les pièces de *C* (comme ושם אחיו, גם הוא, ילד ; v. 19 avec x, 25), estime que *C* avait déjà accepté de son modèle la généalogie des Caïnites, moins dans le but de décrire les progrès obtenus dans la civilisation, lesquels sont choses secondaires pour lui, que pour caractériser le développement du péché, et cela sans se soucier des difficultés ressortant du verset 17. On le voit, le résultat est bien maigre.

Si, à propos de 1-24, la critique piétine sur place, son désarroi s'achève par les versets 25 et 26. D'abord on y avait soupçonné une interpolation de *R*, destinée à servir de transition de la généalogie caïnite à celle des Séthites du chapitre v; mais, en considérant que ce but ne motiverait pas 26 *b*, que *C* s'intéresse aussi à la marche du culte de Iahwé, enfin que *C*, qui raconte plus loin l'histoire de Noé, doit déjà avoir lui-même ménagé une transition au moyen de la lignée séthite (Hupfeld, Wellhausen), on reconnaît que ces versets sont le reste de la généalogie séthite de *C*, dont les autres membres auraient été omis par le Rédacteur, à cause du chapitre v. Outre cela, on pourrait supposer tout de même que les versets 25 et 26 étaient primitivement placés chez *C* avant le verset 1 ; en ce cas, Caïn et Abel ne seraient pas les premiers fils d'Adam, mais seraient nés quelque temps après. Cette ordonnance aurait été déplacée par *R*, par égard aux versets 17-24, en même temps qu'il interpolait le mot עוד et le membre de phrase אחר כי הרגו קין, dans le verset 25. M. Dillmann, à qui nous empruntons cette exposition, fait remarquer que les difficultés pourraient être plus facilement écartées sur la base de cette hypothèse, mais que, si l'on admet que les versets 17-24 étaient déjà acceptés par *C*, les inconvénients précités demanderaient à être levés d'une autre manière. Le même savant termine son exposition par ces mots significatifs : « La théorie de critique littéraire, capable de résoudre toutes les difficultés de ce chapitre d'une façon également satisfaisante, n'a pas encore été trouvée jusqu'à présent ».

Enfin, la généalogie séthite du chapitre v ne serait pas non plus exempte d'interpolations et de remaniements dus au Rédacteur. M. Budde revendique le verset 24 pour son I^2, tandis que M. Dillmann insiste, au contraire, sur la triple répétition de (ה)אלהים et en maintient l'origine élohiste. Le verset 25 est généralement considéré comme ayant été tiré du document *C* par le Rédacteur. Celui-ci aurait changé en même temps ויולד את נח en ויולד בן ויקרא את שמו נח ; mais la nécessité d'un tel remaniement n'est pas évidente, car il aurait suffi de commencer le verset 26 par ויאמר(למך), d'après l'analogie de iv, 1. Tout ce qu'il est permis de dire, c'est que l'auteur de la généalogie séthite se rapporte au récit du chapitre iii, 17, mais rien ne prouve que le verset en question doive son origine à un autre document.

IV. — L'hypothèse unitaire.

Quand une hypothèse scientifique est impuissante à expliquer la cause des phénomènes qui tombent sous l'observation, il est légitime, il est même urgent d'en proposer une autre. Vouloir la conserver malgré sa nullité, serait faire preuve d'une obstination aussi improductive que rétrograde, car, en fait de science, cesser d'avancer, c'est reculer. L'hypothèse documentaire ayant échoué dans la solution des difficultés de nos textes, nous allons examiner si l'hypothèse contraire, qui maintient l'unité des sources, ne serait pas plus heureuse. Bien entendu, il s'agit ici de deux hypothèses également légitimes dont la valeur doit être établie par des preuves intrinsèques et littéraires. Les considérations extérieures s'appuyant sur l'autorité d'une école ou sur celle d'une longue tradition n'ont aucune valeur à nos yeux et seront soigneusement exclues du débat.

Avant d'aller plus loin, il sera opportun de jeter un coup d'œil sur la base même du système dont nous venons de faire ressortir l'impuissance absolue. D'après l'école critique la plus récente, l'auteur de la généalogie caïnite, B ou bien I^1, tout en enregistrant Noé soit comme fils de Lamech, soit comme fils de Yabal (Budde), aurait suivi une tradition qui ignorait l'épisode du déluge. En cela, l'écrivain, un Israélite du Nord, aurait montré sa connaissance du cycle légendaire phénicien, qui se tait également sur cet épisode. On peut dire, sans hésitation aucune, que c'est là une supposition toute gratuite. En ce qui concerne la mythologie phénicienne, il est vrai que les maigres extraits fournis par

la littérature grecque existante ne parlent pas du déluge, mais cela ne prouve pas grand'chose. J'ai déjà fait remarquer ailleurs que la tradition diluvienne que l'on constate en Grèce n'a pu y parvenir que par l'entremise des Phéniciens, chez lesquels elle dut exister depuis longtemps [1]. Il y a plus, suivant le témoignage explicite de Josèphe (Antiquités, chap. III), Hiérôme, Mnazéas et plusieurs autres auteurs qui ont écrit sur les antiquités des Phéniciens ont tous parlé du déluge ; cet événement faisait donc partie intégrante des cycles mythiques de ce peuple. Ceci étant, l'hypothèse précitée perd toute vraisemblance et s'écroule d'elle-même. Non seulement le récit du déluge est commun à tous les Sémites du Nord, mais l'auteur de la généalogie caïnite, en arrêtant sa liste à Lamech et ses enfants, qui correspondent manifestement à Lamech et les noachides contemporains du déluge, fait bien voir que, suivant lui, la race de Caïn était perdue pour l'humanité et ne laissa pas de descendants; autrement il n'eût pas manqué d'en faire expressément la remarque à la fin de son récit, en ajoutant quelque chose comme ויולידו בנים ובנות. L'opinion de M. Budde, d'après laquelle le récit de la multiplication des hommes sur la terre (VI, 1 et suiv.) se rattacherait immédiatement à l'histoire du caïnite Lamech (IV, 24), est, selon moi, inadmissible : les expressions על פני האדמה et בנות ילדו להם de VI, 1, sont absolument incompatibles avec ארץ נוד, IV, 16, et avec la mention des femmes et de la fille de Lamech dans IV, 19 et 22. D'autre part, il est également impossible de considérer Noé comme le fils de Yabal (Budde) : il y a incompatibilité de métier : Yabal est le père des nomades éleveurs de bestiaux, Noé, au contraire, est un homme attaché au sol, un agriculteur sédentaire [2]. Toutes ces circonstances concourent donc à faire exclure aussi bien l'idée d'une tradition ignorant le déluge que les violents remaniements du texte essayés sur cette base. Le chapitre IV est bien à sa place où il est; il s'agit seulement de le comprendre et de rechercher si les difficultés signalées par la critique forcent réellement à lui assigner le caractère d'une compilation hétérogène et d'un amalgame de pièces incohérentes. Je ne crois pas qu'il faille en arriver à une telle extrémité.

Commençons notre examen par la difficulté n° 3. Y a-t-il une véritable contradiction entre la condamnation de Caïn à la vie no-

[1] Voyez *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 71.

[2] Je réserve pour le prochain article la preuve que le nom de Noé est inséparablement lié à la légende du déluge et qu'il n'a pas d'existence hors d'elle. La démonstration de ce fait demanderait des considérations qui ne peuvent entrer dans l'étude présente.

made (1-16) et la considération de celui-ci comme un constructeur de ville (17-24)? On peut répondre carrément : Non, car, en fait, il n'est pas de peuple nomade qui n'ait pas, pour le moins, un centre fixe autour duquel il gravite, et où se tiennent des foires périodiques pour faire échanger les produits de la contrée contre d'autres produits qu'on y importe. L'Arabie, particulièrement, a été de tout temps un pays de commerce et d'échange, et toute tribu quelque peu notable a son bourg central entouré de palissades ou de murailles solides, une *qaria* comme l'appellent les Arabes. Les grandes tribus ont plusieurs bourgs échelonnés le long des wadis ; de là, un nom comme celui de *Wadi el-qurâ*, « vallée des bourgs », au nord de Médine. La ville que l'auteur du chapitre IV fait construire par Caïn, devenu père de famille, était la sœur des *qurâ* arabes et nous n'y voyons rien d'extraordinaire. L'image de tribus nomades sans établissement central ne répond pas à la réalité des choses et l'auteur hébreu n'a pas pu y songer un seul instant.

La difficulté n° 2 est, quand on la regarde de près, plutôt apparente que réelle. De ce que les Caïnites ont été les inventeurs de certains arts, il ne suit nullement qu'ils en aient fait un secret ou un monopole. Il est plus naturel de penser que ces inventions se répandirent bientôt parmi les Séthites et passèrent ainsi à l'humanité postdiluvienne. Remarquez, au surplus, combien les trois inventions que la Genèse assigne aux fils du Caïnite Lamech sont faciles à conserver, une fois qu'on en a l'idée. La garde des troupeaux, inventée par Yabal, peut se continuer par le premier venu sans apprentissage préalable. La fabrication des instruments primitifs de la musique orientale, attribuée à Yubal, n'exige pas non plus une habileté extraordinaire ; enfin, quant à l'art de travailler le fer et le cuivre, inventé par Tubal, la Genèse le suppose florissant avant le déluge, puisque elle admet comme une chose toute naturelle la construction d'une arche colossale qui a réclamé la mise en œuvre, non seulement de divers instruments de métal, mais aussi d'une foule d'objets métalliques forgés et indispensables à la consolidation du bâtiment. Toutes les vraisemblances se joignent donc en faveur de la thèse qui ne sépare pas le récit des Caïnites de celui du déluge, car, au cas contraire, l'auteur du dernier récit n'eût pas pu passer sous silence l'invention du métier de forgeron sans lequel la construction de l'Arche eût été une entreprise irréalisable. En un mot, la difficulté que nous examinons n'existe proprement pas dans l'hypothèse traditionnelle qui regarde la généalogie caïnite comme étroitement liée à celle des Séthites pour former l'humanité antédiluvienne.

Arrivons à la difficulté n° 1, qui est vraiment sérieuse. Les deux listes donnent des noms presque identiques ; cela est incontestable ; il est aussi vrai qu'un auteur ne dédouble pas, de propos délibéré, une liste unique sans avoir une grave raison d'agir ainsi ; mais, ce qui est moins urgent, c'est de rejeter sur le rédacteur l'incohérence dont on veut décharger l'auteur. Comment le Rédacteur de la Genèse a-t-il pu laisser côte à côte deux listes qui s'excluent l'une l'autre, sans intervenir, suivant son habitude, pour faire disparaître la contradiction, soit en diversifiant les noms des deux listes, soit en supprimant dans la liste caïnite les trois noms מתושאל, מחויאל, עירד, sur lesquels l'auteur n'apporte aucun fait. Je ne crois pas qu'on puisse invoquer sérieusement l'éveil de scrupules excessifs dans l'âme du Rédacteur en cet endroit, car Dieu sait de combien de suppressions sans gêne il était capable, suivant les critiques. En réalité, l'état de choses est précisément l'inverse de ce que ces savants se l'imaginent. L'identité ou à peu près des deux listes reste une énigme insoluble quand on voit dans celles-ci une juxtaposition extérieure due au rédacteur dont la tâche consiste uniquement à façonner le style et à lisser les sutures des textes afin de donner à la compilation un air d'unité. Que si, au contraire, on se met à la place de l'auteur, le dédoublement de la liste primitive est parfaitement compréhensible dès que l'on suppose une cause l'obligeant à agir de la sorte. Cette cause ne peut raisonnablement être cherchée au dehors, mais dans la méthode même de l'historiographie hébraïque des origines. Or, que voyons-nous? Nous voyons que les narrations de la Genèse, quelque diverses qu'elles soient, mettent constamment en parallèle les lignées secondaires et les lignées principales : Japhéto-Chamites et Sémites (x, 1-20 et 21-33 ; xi, 10-27), Nachorides et Abrahamides (xxii, 20, et xxv), fils d'Ésaü et fils de Jacob (xxxvi et xlvi, 8-27). Toutes ces lignées secondaires, perdues pour le monothéisme, sont rapidement passées en revue, et l'auteur se contente de mentionner leur existence dans le but avéré d'en former les ombres de son tableau. Un système aussi conséquent pour toute la période postérieure au déluge pouvait-il convenablement être en défaut pour la période antérieure ? L'auteur ne l'a pas cru : il a préféré l'équilibre à l'inégalité, la régularité à l'exception ; et qui soutiendra qu'il a eu tort ? Une seule difficulté l'embarrassait : la légende primitive ne connaissait qu'une seule liste, celle de la généalogie séthite; créer de nouveaux noms pour la liste secondaire était impraticable, force lui fut donc de remplir celle-ci par les mêmes noms, tantôt laissés intacts, tantôt légèrement modifiés. Puis, il obtint la divergence exigée, en intervertissant partielle-

ment l'ordre d'énumération et en réduisant la liste à sept générations. Dès lors, il lui a été possible d'offrir dans l'humanité antédiluvienne les types parfaits des deux divisions de l'humanité historique : une race adonnée à tous les vices et privée de la vérité religieuse, mais habile dans les arts et les raffinements de la vie sociale, à côté d'une race connaissant la vraie religion, possédant plus de saints que d'artistes, mais inconstante et encline à retomber dans la démoralisation au moment de la tentation; c'est, à ne pas s'y tromper, l'image anticipée du dualisme persistant entre le monde païen et Israël.

Ce qui précède concerne les grandes lignes de l'historiographie de la Genèse. Au point de vue de l'histoire restreinte des Noachides, le dédoublement de la liste séthite a permis à l'auteur de rétablir une harmonie remarquable dans les événements qui se sont passés avant et après le déluge. Dans les deux périodes, les situations diverses ne changent pas beaucoup à l'agissement de Dieu et des hommes. Comme manifestation de la justice suprême, la malédiction divine qui frappe Caïn pour avoir tué son frère répond d'avance à la malédiction qui frappe Chanaan par suite d'une atteinte portée à l'honneur paternel. L'atténuation dans la forme n'enlève rien à l'égalité fondamentale des deux actes, car, suivant la législation pentateutique, l'insulte à l'égard des parents est punie de mort (Exode, XXI, 17). Comme manifestation de la longanimité divine, le signe (אות) donné à Caïn abattu (IV, 15) prélude au signe du pacte de conservation accordé au faible reste de l'ancien monde (IX, 12-17). D'autre part, la construction de la première ville antédiluvienne par un homme voué à la vie nomade a son contre-poids, à l'époque postdiluvienne, dans la construction de Babel par des tribus qui devaient vivre séparées. Chose remarquable, l'état social se modifie aux deux périodes dans un ordre identique : agriculture (IV, 2 = X, 20) [1], vie nomade temporaire (IV, 16 = XI, 2), établissement urbain (IV, 17 = XI, 4), dispersion définitive (IV, 20 = XI, 8). Une telle uniformité dans la description accuse la main d'un même auteur. Quand on ajoute, enfin, que les deux époques débutent l'une et l'autre par des rites sacrificiaires (IV, 3-4 = VIII, 20), cette identité d'esprit et de composition devient aussi complète que possible; l'auteur se meut dans un cercle d'idées restreintes; il varie un thème unique.

[1] J'ai à peine besoin de faire remarquer que, malgré l'erreur très enracinée dans certains milieux, la Genèse considère l'agriculture comme le seul état digne de l'homme (II, 15). L'expression ויהי בהיותם בשדה (IV, 8) fait bien voir que la famille d'Adam habitait בבית, dans une maison.

Nous venons d'établir l'unité d'auteur pour les deux généalogies parallèles de l'humanité antédiluvienne. Nous avons aussi fait entrevoir que la priorité appartient à la liste séthite. Ce point de vue a d'autant plus besoin d'être démontré qu'il va à l'encontre de l'opinion générale des critiques qui relèguent toutes les deux indépendamment à un modèle commun. Cependant, le manque de toute donnée chronologique déterminant les naissances des personnages y figurant fait déjà voir l'importance très secondaire que l'auteur leur attribue ; mais le caractère de doublet que nous attribuons à la liste caïnite ressortira avec évidence par l'examen des noms qu'elle contient. Des deux noms qui ont une forme identique sur les deux listes, למך, par suite de son obscurité étymologique, ne nous apprend malheureusement pas grand'chose, mais חֲנוֹךְ, dont le sens de « initiation » n'est pas douteux, convient parfaitement au personnage séthite que ses relations avec les anges ont initié à tous les secrets de la création, tandis que son homonyme caïnite ne se distingue par aucune action. Parmi les noms partiellement similaires, קין, « lance ? », est visiblement une forme tirée par abréviation du séthite קינן, qui figure comme un nom divin dans une inscription sabéenne [1]. Une transformation péjorative se manifeste dans עִירָד, « onagre (= ערוד ?) », vis-à-vis de ירד, « descente » ou « rose (= ורד ?) ». Les noms מחויאל et מתושאל ont un air forcé en face des séthites מהללאל, « louange de Dieu », et מתושלח, « homme d'arme ou du champ arrosé (?) [2] ». Du reste, l'origine élohiste de ce dernier nom, garantie par le retour de l'élément שלח dans la liste des patriarches postdiluviens (Genèse, IX, 12-15), atteste péremptoirement le caractère primitif des noms séthites. Enfin, pour ce qui est des noms caïnites qui n'ont pas de similaires sur la liste des Séthites, en laissant de côté les noms des femmes qui figurent dans le récit de Lamech et dont l'origine reste encore à trouver [3], ils donnent lieu à une obser-

[1] אלההמו קינן « leur dieu Qaïnân ».

[2] La discussion de ces noms est réservée à un article prochain.

[3] Pendant la mise en pages, mon attention a été attirée sur la ressemblance très remarquable qui existe entre les trois noms des femmes caïnites et ceux des femmes d'Esaü, mentionnés dans Genèse, XXXVI, 2-3. Le premier nom, עדה, est commun aux deux textes ; les deux autres ont parallèlement un sens analogue. En effet, צִלָּה, féminin de צֵל, « ombre, abri », est un synonyme poétique de אֹהֶל, « tente », premier élément de אהליבמה, « tente de la *bama* ou du haut lieu ». De même נעמה, « douce », sœur de Tubal, n'est qu'une variante de בשמת, « douce », sœur de Nebayot. Cette concordance, étant difficilement l'œuvre du hasard, confirme notre opinion relative au caractère factice, secondaire et péjoratif des noms caïnites. D'autre part, elle atteste, contre l'avis des critiques, l'authenticité des noms féminins dans Genèse, XXXVI.

vation des plus curieuses : tous les quatre noms de cette série : הבל, יבל, יובל et תובל, se terminent par les deux consonnes בל ; la première seule varie. Les mots fondamentaux de ce groupe, factices et intentionnels, sont, sans contredit, הֶבֶל, « vapeur, vanité », et יוּבָל, « courant d'eau ». La première dénomination caractérise bien la nature éphémère et périssable du personnage; mais à quoi peut faire allusion la dénomination d'eau courante, qui ne se justifie pas par les actes attribués à יוּבָל ? On ne peut s'empêcher de penser aux eaux du déluge ou מַבּוּל, mot qui se termine encore par בל [1] ; l'auteur a donc indiqué par là que les Caïnites ont tous péri dans le déluge, et cela achève de confirmer l'idée sur laquelle nous insistions plus haut, à savoir que cette généalogie ne peut se rattacher à une cosmogonie qui eût ignoré la légende de ce cataclysme.

En terminant, qu'il me soit permis d'appeler l'attention sur deux expressions très caractéristiques de nos documents. L'une est le mot יֶזֶרַע qui, appliqué à l'homme, n'a dans la Genèse que le sens de descendant, héritier légitime, apte à perpétuer le nom du père, à l'encontre du בֵּן, qui désigne aussi un fils d'esclave, repoussé ou déshérité. Ce fait est important pour l'intelligence de IV, 25, où, même en supprimant les mots אחר כי הרגו קין, comme le font les critiques, l'allusion à la mort d'Abel n'en reste pas moins évidente à cause de l'emploi de זרע au lieu de בן. Il en résulte, en outre, que l'idée de perpétuer la race d'Adam par le meurtrier Caïn ne s'est même pas présentée à l'esprit de l'auteur. Ceci enlève toute base à l'opinion qui fait de Noé le fils d'un caïnite, que ce soit Lamech ou Yabal. L'autre remarque concerne l'emploi absolu de זֶה dans V, 1, 29 et IV, 26, qui est parallèle à זאת (II, 23, IX, 12) et à אֵלֶּה (II, 4, VI, 9 *passim*), et qui atteste l'identité de l'auteur de ces passages. J'ajoute que la même conclusion ressort du membre de phrase בְּיוֹם בְּרֹא אלהים אָדָם (V, 1), qui coïncide formellement avec ביום ברא יהוה אלהים ארץ ושמים de II, 4, qui, d'après les critiques, serait de *C*. La ressemblance du style s'oppose tout à fait à la variété des auteurs admise par les critiques.

Le résultat de ces recherches se résume en peu de mots : l'hypothèse qui assigne aux textes de la Genèse IV-V, 32 un seul et même auteur, non seulement résiste facilement aux difficultés soulevées par la critique, mais est corroborée par des raisons

[1] La dernière trace de cette paronomasie se manifeste dans le récit de la construction de la ville de Babylone, où le narrateur joue sur la terminaison בל de בבל qu'il interprète par בלל (Genèse, XI, 9).

multiples tirées de la nature intrinsèque des récits, pris isolément ou comparés l'un à l'autre et aux récits avoisinants. La généalogie des Séthites a été dédoublée en une généalogie secondaire, celle des Caïnites, afin d'obtenir, dans l'histoire antédiluvienne, le type des généalogies secondaires que l'auteur n'oublie jamais de passer rapidement en revue dans l'histoire postérieure. C'est un procédé littéraire qui se soustrait à notre jugement et qu'il nous suffit de constater.

V. — La généalogie séthite dans Ézéchiel.

Pour déterminer l'âge des chapitres IV et V de la Genèse, on n'a eu jusqu'à présent que la mention de Noé dans Isaïe, LIV, 9, et Ezéchiel, XIV, 14, 20. Cette dernière mention, quoique impliquant indubitablement le récit du déluge, ne fournit pas le moindre indice de l'existence, à l'époque de ce prophète, d'une liste officielle renfermant les autres noms des patriarches séthites, tels qu'on les trouve dans le chapitre V de la Genèse. Il y a plus, le texte dont il s'agit étant généralement attribué au second Élohiste ou A, l'école « grafienne », qui considère cet auteur comme postérieur à l'exil, déclare formellement que notre texte n'a pas pu être connu d'Ezéchiel, lequel n'aurait eu connaissance que du nom de Noé, qui se trouvait dans les listes antérieures de B et de C, dont le rédacteur des chapitres IV et V n'aurait admis que quelques lambeaux informes. En face de pareilles incertitudes, j'ai pensé qu'il valait la peine de rechercher si quelques noms de la liste controversée ne se cachaient pas sous une forme plus ou moins déguisée chez ce prophète-rabbin, que nous avons vu, à plusieurs reprises, faire de l'exploitation du Pentateuque une spécialité particulière parmi ses contemporains. Après de longues recherches, je suis arrivé à la conclusion que l'absence apparente des noms en question dans Ezéchiel est due au mauvais état de conservation dans lequel son livre nous est parvenu, et qu'il était possible de rétablir les leçons primitives en usant avec circonspection, mais sans faiblesse, des moyens légitimes de la critique littéraire. L'exposé ci-après servira, j'ose l'espérer, à faire naître dans l'esprit des lecteurs la même conviction à cet égard.

Au chapitre XIV, 12-23, Ézéchiel se propose de justifier aux yeux de ses compagnons d'exil la destruction totale des habitants de Jérusalem, à l'exception de quelques jeunes gens laissés vivants et qui étaient en voie de rejoindre les autres captifs. Dans sa ha-

rangue, qui a la forme d'un oracle, il soutient, premièrement, que les Jérusalémitains avaient mérité leur sort ; secondement, qu'en général, les hommes les plus justes ne sauvent pas par leur mérite leurs enfants coupables ; troisièmement, enfin, que Dieu a sauvé expressément un petit nombre de ces jeunes gens corrompus, afin qu'ils servent à justifier la Providence d'avoir fait périr leurs parents. Cet oracle peut être appelé « l'oracle des trois Justes » ; il est ainsi conçu :

La parole de Iahwé s'adressa à moi en disant :

Fils de l'homme, le pays qui commet envers moi des crimes et des trahisons, je lui fais sentir ma main,

En le privant du pain quotidien, de sorte qu'hommes et bêtes périssent par la famine.

Si dans ce pays se trouvaient ces trois hommes (justes) : Noé, Daniel et Job, ceux-ci (ne) sauveraient (que) leurs propres personnes par leur justice.

Soit que j'envoie dans ce pays des bêtes féroces, qui le dépeuplent au point que personne n'ose plus le traverser,

Si ces trois hommes s'y trouvaient, par ma vie, dit Iahwé, ils ne sauveraient ni (leurs) fils, ni (leurs) filles ; ils ne sauveraient qu'eux-mêmes et le pays resterait désert.

Soit que j'envoie l'épée sur ce pays, en disant : ce pays sera parcouru par l'épée, au point d'en faire périr les hommes et les animaux domestiques,

Si ces trois hommes (justes) s'y trouvaient, par ma vie, dit Iahwé, ils ne sauveraient ni (leurs) fils, ni (leurs) filles ; ils ne sauveraient qu'eux-mêmes.

Soit (enfin) que j'envoie la mortalité dans ce pays et que j'y déverse une vengeance sanglante, au point d'en faire périr les hommes et les animaux domestiques,

Si Noé, Daniel et Job s'y trouvaient, par ma vie, dit Iahwé, s'ils sauvaient (leurs) fils et (leurs) filles ; ils ne sauveraient qu'eux-mêmes.

Or, dit le Seigneur Iahwé, c'est d'autant plus le cas de Jérusalem, où j'ai envoyé tous les quatre terribles châtiments ensemble : l'épée, la famine, les bêtes féroces et la mortalité, afin d'en faire périr les hommes et les animaux domestiques ;

Il en est échappé, il est vrai, un petit nombre de jeunes gens que l'on a amenés ici : ceux-ci vont bientôt vous rejoindre, vous verrez leurs mœurs et leurs pratiques (détestables), et votre douleur causée par le mal que j'ai apporté à Jérusalem se calmera aussitôt.

Ils calmeront votre douleur par la vue de leurs mœurs et de leurs pratiques (détestables) et vous serez convaincus que je n'ai pas exercé inducement les sévices que je lui ai infligés, dit le Seigneur Iahwé.

La plus légère attention fait voir que les trois personnages nommés dans l'oracle étaient universellement connus par leur piété extraordinaire. Le prophète ne dit pas quand ils ont vécu et à quel peuple ils ont appartenu. Les ténèbres s'épaississent d'autant plus que deux sur trois de ces personnages semblent absolument inconnus dans l'histoire antérieure à Ézéchiel, car leurs homonymes bibliques qui sont les héros des livres de Daniel et de Job sont indubitablement postérieurs à notre prophète. On se contente d'ordinaire d'admettre l'existence d'un cycle de légendes populaires dans lequel des justes nommés Daniel et Job auraient joué un rôle quelconque, mais une telle solution se heurte aux habitudes constantes d'Ézéchiel, qui consistent à puiser ses renseignements dans des sources exclusivement littéraires et revêtues d'une autorité sacrée. Du reste, la mention de Noé suffit déjà à elle seule pour faire supposer que les deux autres noms ont dû figurer dans un document autorisé.

D'autre part, l'ordonnance Noé, Daniel et Job, étant donné l'absence des deux derniers personnages de l'histoire d'Israël antérieurement à l'avènement de Nabuchodonosor, doit présenter une énumération ascendante, c'est-à-dire que Daniel et Job doivent être antérieurs à Noé et faire ainsi partie d'une liste de patriarches plus anciens. Pour rester sur le terrain de l'impartialité absolue, je ferai abstraction de tout ce qui a été exposé plus haut et je me placerai au point de vue des critiques qui admettent trois listes indépendantes, quoique partiellement semblables. Ceci admis, les noms de Daniel et de Job peuvent *a priori* avoir figuré tout au plus dans la liste séthite du Jéhoviste ou *C*, liste dont, d'après ces savants, il ne reste dans la Genèse actuelle que trois versets, savoir, IV, 25, 26, relatifs à Sêth et à Énos, et V, 29, rapportant la naissance de Noé. Malheureusement, outre que cette hypothèse détruirait la similitude beaucoup plus grande que les critiques eux-mêmes admettent entre les listes B et C, notre meilleure volonté ne saurait nous conduire un seul instant à la généalogie jéhoviste. La raison en est péremptoire : cette généalogie ne donne que les noms des patriarches et se tait complètement sur leurs autres descendants; Ézéchiel parle, au contraire, des enfants mâles et femelles, בנים ובנות, que ces Justes auraient pu sauver par leur vertu; c'est là précisément le trait caractéristique de la généalogie du chapitre V ou A, laquelle répète, après la naissance de chaque patriarche, la formule sacramentelle : ויולד בנים ובנות « Il engendra des fils et des filles ». A moins d'inventer de toute pièce une seconde généalogie C qui eût ressemblé en cette particularité à la généalogie

A, on est obligé de conclure que les justes d'Ézéchiel doivent se trouver dans celle-ci et nulle part ailleurs. Nous obtenons ainsi le même résultat par une voie bien différente de celle que nous avons exposée plus haut à notre point de vue personnel. Une telle convergence est, si je ne me trompe, de nature à mettre notre thèse : Ezéchiel a connu la liste A de Genèse V, à l'abri d'une fin de non-recevoir trop obstinée.

La base assurée, continuons notre enquête. Pour Ézéchiel, Daniel vient, dans l'ordre des temps, avant Noé, et Job avant Daniel. De son côté, la généalogie A offre, à trois générations de distance avant Noé, le pieux patriarche Hénoch, enlevé vivant parmi les dieux, et, à trois autres générations en avant, le patriarche Énos, le pieux initiateur du culte du vrai Dieu. D'autres hommes d'une piété aussi éminente ne figurent pas dans cette liste ; il s'ensuit forcément que Daniel et Job chez Ézéchiel répondent respectivement aux personnages nommés Hénoch et Énos par l'auteur biblique. Mais, ce nouveau résultat obtenu, il ne reste qu'à expliquer l'origine de la diversité matérielle des noms chez les deux auteurs ; or, ceux qui savent dans quel état d'altération et de difformité le texte d'Ézéchiel nous est parvenu n'hésiteront pas un seul moment à reconnaître que les formes דנאל et איוב ne sont que de simples corruptions des formes pentateutiques חנוך et אנוש. En ce qui concerne l'équation חנוך = דנאל, elle s'explique, sans le moindre effort, par la confusion, si facile dans les manuscrits de l'hébreu carré, entre les deux lettres initiales חנ et דנ, lorsque le jambage gauche du ח devient indistinct. Dans le même genre d'écriture, le groupe וך, quand le ו, prenant une attitude oblique, se rapproche un peu trop du ך, se confond facilement avec un א. Le reste va de soi, car, en présence d'une forme דנא, le scribe n'a pu qu'y ajouter un ל, afin d'obtenir le nom connu דנאל ; mais, fait remarquable, le nom ainsi restitué conserve une forme exceptionnelle par l'absence du י, tandis que dans les autres livres de la Bible domine l'orthographe pleine דניאל. La concordance de איוב et אנוש embrasse déjà au premier aspect la première et la troisième lettres ; l'effacement de la base du נ change celui-ci en י et, arrivé là, le scribe a très naturellement corrigé איוש en איוב, qui était le seul nom possible.

Je viens de parler ici dans la conjecture de corruptions involontaires, mais je dois faire remarquer que le cas de corrections intentionnelles n'est nulle part aussi bien en situation que dans le livre d'Ézéchiel. Il est notoire que ce livre, par suite de ses doctrines souvent contradictoires à celles du Pentateuque, n'a été reçu au canon prophétique qu'après bien des vicissitudes et grâce

à une interprétation forcée qui l'avait réconcilié avec la Tora. Étant resté longtemps d'une canonicité douteuse, non seulement les copies en étaient faites avec beaucoup de négligence, mais bien des corrections systématiques ont pu y être glissées par ceux mêmes qui travaillaient à le faire accepter. La subtilité rabbinique pouvait bien harmoniser les différences de doctrine, elle était impuissante à rendre sympathiques les personnages auxquels la tradition pharisienne était décidément hostile. Or, chose singulière et insuffisamment expliquée, l'opinion des autorités talmudiques, écho de celle de l'ancien pharisaïsme, est, à quelques exceptions près, très défavorable aux trois Justes de la généalogie séthite.

Le plus maltraité des trois est le patriarche Énos. Les rabbins le considèrent comme le créateur de l'idolâtrie et le contempteur acharné du monothéisme. Ils trouvent tout cela dans le verset Genèse, IV, 36 *b*, qu'ils traduisent : « alors (au temps d'Énos) a été profané (c'est-à-dire pris pour une profanation) l'invocation du nom de Iahwé [1]. » Une Aggada ajoute qu'au temps d'Énos, l'Océan déborda et inonda la troisième partie du continent. L'hostilité des rabbins à l'égard d'Hénoch n'est pas moins évidente. Ne pouvant faire de lui un coupable contrairement aux termes explicites de la Genèse, ils se donnent toutes les peines possibles pour en faire un quasi-coupable. Suivant eux, Hénoch, loin d'avoir été enlevé vivant par les anges, est mort prématurément par la décision divine, afin qu'il ne souillât pas le reste de sa vie par des péchés, auxquels il ne penchait que trop. Noé, enfin, ne jouit auprès des rabbins que d'une estime très médiocre. Ils tirent de l'expression biblique : « Noé était un juste parfait dans ses générations (בדרתיו, Genèse, VI, 9) », cette conséquence que, s'il avait vécu à une autre époque, sa piété eût été fort imparfaite relativement à celle de ses contemporains.

La cause prépondérante de cette antipathie manifeste à l'endroit des patriarches antédiluviens me paraît avoir été le grand crédit qu'avait, dans certains cercles juifs, même avant la naissance du christianisme, le livre apocryphe d'Hénoch, qui renferme aussi quelques chapitres attribués à Noé. Les rabbins craignaient avec raison que le crédit de ce livre, censé antérieur au Déluge, n'ébranlât l'autorité de la loi et des prophètes. Peu à peu cette

[1] Énos est déjà déprécié dans la traduction des Septante : οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου (τοῦ θεοῦ) = זֶה יָחֵל לִקְרֹא בְשֵׁם יהוה ; aussi le panégyrique de Josué, fils de Sirach, ne mentionne-t-il particulièrement que Sêth, Hénoch et Noé parmi les patriarches antédiluviens (XLIV, 16, 17 ; XLIX, 16).

appréhension finit par créer dans toutes les écoles juives, mais plus particulièrement dans les écoles pharisiennes, un courant d'opinion contraire à l'autorité de ces patriarches. Animé de telles convictions, un pieux scribe de la secte prédominante, qui possédait l'un des rares manuscrits du livre d'Ézéchiel, a pu croire bien faire en changeant les noms antipathiques de חנוך et de אנוש en דנאל et אירם. Il a ainsi, sans le savoir, roulé une pierre d'achoppement aux exégètes futures. Quand le livre d'Ézéchiel a été traduit en grec, — ce qui eut probablement lieu après Philon d'Alexandrie, qui n'y fait aucune allusion, — les corrections introduites par le scribe pharisien étaient déjà un fait accompli, de là, la disparition de la leçon primitive dans toutes les versions grecques.

Mais, quelle qu'ait été la cause de l'altération subie par les deux noms mentionnés avec celui de Noé dans Ézéchiel XIV, le fait même qu'ils représentent les patriarches Hénoch et Énos de la liste séthite de la Genèse, V, me paraît d'une vraisemblance qui confine à la certitude. Et voici pourquoi : au chapitre XXVIII, Ézéchiel, en s'adressant au prince de Tyr, qui croit être un dieu (אֱלֹהִים אָנִי ou אֵל, v. 2, 9 ; cf. 14), prononce ces mots de haute ironie : « Certes, tu es plus sage que דנאל, les choses cachées ne t'offusquent point (כל סתום לא עממוך) », ou peut-être avec un léger changement : « tu n'as pas ton pareil parmi la totalité des voyants (כל חוזים לא עממוך[1]) ». Cette raillerie est absolument incompréhensible quand on voit dans דנאל un savant interprète de songes et un révélateur d'événements futurs, à l'instar de celui qui est le héros du livre de Daniel. Le puissant roi de Tyr, maître du commerce le plus vaste du monde, était probablement peu disposé à exercer le métier peu rémunérateur de devin. Puis, l'idée elle-même de dire à quelqu'un qui prétend être un dieu et habiter une demeure divine (מוֹשַׁב אֱלֹהִים יָשַׁבְתִּי, v. 2) : « tu te crois plus sage qu'un tel prophète », ne peut avoir de sens que dans le seul cas où le prophète visé avait, lui aussi, habité une demeure divine, sans toutefois avoir des prétentions à être une divinité. Que cette « demeure divine » n'est pas une figure rhétorique, mais une entité mythologique réelle, c'est ce qu'Ézéchiel a soin d'annoncer lui-même, dans la seconde partie de son oracle rédigée, comme d'ordinaire, sous forme de complainte (קינה) et où le vaniteux monarque est représenté sous l'image d'un dieu, le roi de Tyr est censé habiter l'Éden du jardin de Dieu (בעדן גן אלהים היית), et

[1] Cette correction me paraît plus vraisemblable que la leçon חרטמים admise par M. Cornill à la place de כל סתום (Das Buch des Propheten Ezechiel, p. 358).

avoir sous sa garde toutes sortes de pierres précieuses (כל אבן יקרה מסכתך) et l'or (וזהב); il est un kéroub sacré chargé de protéger ces trésors (אַתְּ כרוב ממשח הסוכך)[1]; Iahwé l'a placé sur la montagne sainte (ונתתיך בהר קדש); il est devenu un dieu (אלהים היית); il s'est promené au milieu de pierres de feu (בתוך אבני אש התהלכת). Ézéchiel conserve cette comparaison jusqu'au bout. A cause de ses rapines et de son orgueil, le kéroub (= roi de Tyr) est déclaré par Iahwé trop profane pour habiter le mont divin (ואחללך מהר אלהים); il est chassé du milieu des pierres de feu (ואבדך מתוך אבני אש), jeté sur la terre (על ארץ השלכתיך) et finalement consumé par son propre feu (ואוצא־אש מתוכך היא אכלתך) et réduit en cendre en présence de nombreux spectateurs (ונתתיך לאפר על הארץ לעיני כל ראיך). Après une telle description, aucune équivoque n'est plus possible : il s'agit bien d'un être divin, d'un chérubin habitant l'Éden, le jardin de Dieu, et doué d'une nature divine. Maintenant est-il imaginable qu'Ézéchiel ait mis en parallèle un être aussi divin avec un prophète ordinaire, fût-il même l'un des plus grands? A plus forte raison, la difficulté est-elle insurmontable quand on est en présence d'un homme absolument inconnu antérieurement à la captivité de Babylone. Quelques auteurs ont, il est vrai, supposé une légende de Daniel, je ne sais où chez les autres peuples sémitiques, comme, par exemple, chez les Phéniciens, mais une telle supposition, d'ailleurs toute gratuite, tranche trop clairement avec les dispositions religieuses d'Ézéchiel pour que l'on puisse y voir autre chose que l'intensité de l'embarras et l'impossibilité de s'en tirer quand on conserve la leçon

[1] Le texte hébreu est ici irréprochable; tout au plus pourra-t-on ponctuer אַתְּ au lieu de אַתָּ, qui revient cependant en d'autres passages. Le groupe כְּרוּב מִמְשַׁח הַסּוֹכֵךְ a donné de la tablature aux commentateurs. En réalité, il ne présente aucune difficulté. מִמְשַׁח (cf. מִקְדָּשׁ) est formé de מָשַׁח, « oindre, sacrer », et signifie « sanctuaire ». Les kéroubîm étaient d'ordinaire placés dans le sanctuaire, où ils couvraient de leurs ailes l'objet le plus précieux et le plus saint du temple, savoir l'arche de Iahwé. Le titre de gardien et de protecteur autorisé est très clairement exprimé par le participe הַסּוֹכֵךְ, du verbe סָכַךְ, « couvrir (avec les ailes) », tandis que la fonction de protecteur est exprimée par le nom formé du même verbe : מְסֻכָּה. Les traductions modernes de מסכתך par « la couverture (Deine Bedeckung = dein Fittig » où « warest du bedeckt » Smend, Cornill) ne convient pas au contexte. Encore moins fondée est l'idée émise par M. Cornill, suivant laquelle les mots ממשח הסוכך seraient une addition tendancielle; הסוכך est même garanti par le verset 16; quant à ממשח, il est clair qu'un interpolateur aurait mis un mot usité et non un ἅπαξ λεγόμενον. De plus, un scribe postérieur pour lequel la comparaison du roi de Tyr avec le kéroub portier du paradis aurait éveillé des scrupules (Cornill) se serait à plus forte raison gardé de comparer le roi païen au kéroub du saint des saints, surveillant l'arche sacrée et restant en contact immédiat avec la divinité. L'absence de ces mots de la version grecque prouve seulement que les traducteurs ne les avaient pas compris, mais l'authenticité en demeure inébranlable.

massorétique דנאל. Au contraire, toutes les difficultés relevées s'aplanissent d'elles-mêmes quand on adopte la leçon חנוך rétablie ci-dessus dans Ézéchiel XIV. Suivant son habitude, Ézéchiel, agissant en aggadiste érudit, a caractérisé les deux types de sa comparaison conformément à divers passages afférents du Pentateuque. La mention de la cohabitation d'Hénoch avec les dieux dans Genèse, V, 24, lui a fourni le fond de sa comparaison. Il fait d'abord ressortir la vanité du monarque tyrien en le rapprochant de la personne d'Énoch. Le contraste entre les deux individus est des plus saillants. D'un côté, l'illustre patriarche antédiluvien, quoique parvenu à la suprême sagesse par ses relations continuelles avec les dieux ou anges, n'a jamais prétendu participer de la nature divine de ses compagnons. De l'autre côté, le roi de Tyr qui, rendu vain par ses richesses, non seulement se croit en possession d'une sagesse supérieure à celle d'Hénoch, mais, prenant sa petite île pour la demeure divine, ose s'assimiler aux divinités. Ensuite, Ézéchiel développe le second terme de comparaison et représente le roi de Tyr sous la figure qu'il s'attribue lui-même, celle d'un kéroub divin, gardant d'immenses trésors, ainsi qu'on a vu plus haut. La connexion des deux comparaisons est ainsi des plus naturelles.

Voilà l'origine de l'idée fondamentale de la description prophétique ; pour ce qui est des détails, on peut, sans le moindre effort, retrouver la source de la plupart d'entre eux. Ainsi, le site de la demeure divine au milieu des mers (v. 2) résulte de l'emplacement du firmament au milieu des eaux (רקיע בתוך המים) de Genèse, I, 6 ; la notion de l'Éden contenant le jardin d'Élohim (v. 13) est due à la Genèse, II-III ; et celle du Kéroub gardien (v. 13-14), à l'Exode, XXV, 20, ou les kéroubim couvrent de leurs ailes l'arche sainte. Ce dernier passage exprime l'idée de l'attitude protectrice par les mots סוככים בכנפיהם, expression qu'Ézéchiel a condensée en הסוכך (v. 14 et 16) et dont il a formé le substantif מְסֻכָּה (v. 13). Le passage Genèse, III, 24 n'a rien à y voir, car les kéroubim qui gardent le chemin de l'arbre de la vie sont postés en dehors du jardin du côté de l'est (מקדם לגן־עדן). D'autres emprunts au Pentateuque sont : la locution ביום הבראך, analogue à ביום הבראם (Genèse, V, 2) ; l'énumération des pierres précieuses (v. 13) tirée d'Exode, XXVIII, 17, 18, 20.[1], et le terme ממשח (v. 14) = מקדש, qui

[1] L'affirmation de l'école « grafienne » que l'auteur de l'Exode, XXVIII, 17-20, serait redevable à Ézéchiel des noms de huit pierres précieuses ne soutient pas l'examen. Là, les douze pierres énumérées sont parfaitement en place, puisque chaque pierre doit être gravée d'un nom de tribu d'Israël ; chez Ézéchiel, au contraire,

repose sur le précepte d'oindre le tabernacle et son mobilier avec l'huile odoriférante, Exode, xxx, 22-29. De ces références, trois se rapportent au Code sacerdotal, une à un texte attribué à C, deux au document A. Si l'on y joint celles que j'ai signalées plus haut dans Ézéchiel, xiv, on aura déjà une jolie somme d'allusions à des textes que les critiques grafiens ont inconsidérément relégués après l'exil. Le nombre n'en est pas épuisé d'ailleurs ; je réserve pour le prochain article le relevé de quelques autres emprunts faits par Ézéchiel dans les passages que nous étudions, à la biographie de Noé et au récit du déluge.

J. Halévy.

les pierres ne figurent que pour la galerie, au titre général de richesses, et sans emploi individuel. Il y a plus, le mot וְזָהָב, qui traîne maladroitement après les pierreries au verset 13, occupe une place naturelle dans משבצים זהב de l'Exode, xxviii, 20. Méconnaître des faits de cette nature, ce serait renoncer volontairement au bon sens littéraire.

MÉLANGES RABBINIQUES

III [1]

Quelques observations sur le rituel.

Les bénédictions (ברכות) dites les *Dix-huit* forment certainement une des parties les plus anciennes du Rituel. Le nom même de *Dix-huit*, qui, d'ordinaire, n'est suivi d'aucune autre indication, témoigne de leur grande notoriété, et ce nom est resté même après qu'une dix-neuvième bénédiction y eut été ajoutée [2]. Il règne une certaine obscurité sur cette nouvelle venue ; on ne sait guère quelle était cette dix-neuvième *Berakha*, ni à quelle époque elle fut introduite dans la prière. Nous y reviendrons.

Toutes ces bénédictions se terminent par la formule connue : « Sois loué, Éternel » ; la première Berakha seule commence par la même eulogie [3]. Mais cette formule ne paraît pas avoir été toujours aussi brève. D'après une tradition qui a un certain caractère d'authenticité, dans le temple, bien entendu dans le second temple, on terminait les Berakhot par les mots : ברוך אתה ה׳ אלהי ישראל מן העולם ועד העולם « Sois loué, Éternel, Dieu d'Israël, de l'éternité à l'éternité [4]. » Si la Mischna, à la fin du traité de Bera-

[1] Voir tome XII, page 65.

[2] La langue de cette prière est d'une grande correction. En prenant pour base de la rédaction celle qui se trouve dans le *Siddur* de Rab Amram Gaon, on n'y rencontre pas même le ש à la place de כי ou אשר (*Siddur*, éd. Varsovie, 18 *b*.) Dans מודים, il n'y a ni שאתה הוא, ni שבכל יום, ni שבכל עת. Toutefois il ne faudrait pas trop en conclure à l'ancienneté de cette prière, puisque cette correction extrême est souvent le caractère des pastiches.

[3] Toutes les fois qu'une prière se compose de plusieurs Berakhot, la première seule doit commencer par ... ברוך אתה.

[4] Voyez Yeruschalmi, *Taanit*.

khot[1], est bien renseignée, cette formule avait été de bonne heure abrégée, et les mots ועד העולם en avaient été retranchés. Ils ne furent rétablis que parce que les *Minim*, Samaritains ou hérétiques, avaient nié l'autre monde, et qu'on préférait alors répéter le mot עולם. On se rend difficilement compte du rapport qui existe entre cette formule et l'existence du temple ; cependant elle s'accorde, d'une part, avec l'appel que les Lévites adressent au peuple (Néhémie, IX, 5), d'autre part, avec l'eulogie qui termine le deuxième livre des Psaumes et qui, selon une observation ingénieuse de M. Graetz, était probablement une de ces formules qui terminaient le cantique chanté journellement dans le sanctuaire[2].

Cette courte eulogie fut cependant de nouveau amplifiée : au nom de l'Éternel s'ajoutèrent les mots : אלהינו מלך העולם, « notre Dieu, roi du monde ». Adoptés généralement, les deux derniers mots de cette formule n'entrèrent pas dans la prière des *Dix-huit*. Le Talmud même a conservé une trace de l'hésitation que les docteurs éprouvaient à placer dans l'eulogie les mots « Roi du monde ». Il y avait là évidemment une protestation contre le gouvernement oppresseur des Romains. Rab, qui vivait parmi les Parthes et qui était même dans l'intimité du dernier roi des Achéménides, n'exigeait pas la récitation de ces deux mots. R. Yohanan, au contraire, qui habitait la Palestine, entouré des légions romaines, regardait toute Berakha comme nulle, si le Roi du monde n'y était pas mentionné[3]. On sait que cette protestation contre toute domination séculière fut déjà exprimée devant Pompée, pendant la lutte entre les deux frères Macchabées, par une députation de Juifs pieux de Jérusalem, qui déclarèrent que Dieu était seul leur maître et roi[4]. Le mot מלך se glissa alors dans diverses parties des *Dix-huit* : il se trouve vers la fin de la première Berakha, au milieu de la seconde, vers la fin de la septième dans une longue paraphrase, dans la dixième, où l'économie générale des autres Berakhot, comme nous allons le démontrer, indique une interpolation[5].

[1] IX, 5. Voyez Geiger, *Kerem Chemed*, V (1841), p. 102, et *Lehrbuch der Mischnah*, II, p. 2 ; *Hehaluts*, VII (1865), p. 88. A ces différents endroits, on discute s'il faut entendre ici par les Minim les Saducéens ou les Dositéens, secte samaritaine qui paraît avoir nié également le monde futur.

[2] *Monatsschrift*, 1872, 481-496.

[3] *Berakhot*, 29 *a*.

[4] Josèphe, *Antiquités juives*, XIV, III, 2. Cf. mon *Essai*, p. 117.

[5] C'est surtout dans le rituel de *Rôsch-Haschânâh* que le mot מלך et l'idée qu'il exprime ont pénétré, parce que Dieu est alors représenté comme assis sur un trône et jugeant le monde. Tous les morceaux introduits entre les trois premières et les trois

Le mot מלך n'est pas le seul intrus de ce genre : le mot באהבה, « avec amour, » nous paraît également avoir été ajouté postérieurement. Ainsi, vers la fin de la première Berakha, la phrase devait se terminer par למען שמו ; dans le ותתן לנו des fêtes, le mot באהבה précède la mention de la solennité, et, lorsque cette solennité tombe un sabbat, le mot באהבה est encore une fois répété à la fin [1]. Il fait double emploi avec ברצון dans la phrase באהבה תקבל ברצון [2] ; et il n'est peut-être pas inutile de faire observer, à cette occasion, que ces mots qui sont la répétition oiseuse d'une même idée se placent ordinairement l'un avant et l'autre après le verbe. Telles sont les phrases תמיד ימלך לעולם ועד [3], אחור לא ישוב ריקם [4].

En détachant des *Dix-huit* les trois premières et les trois dernières bénédictions, qui ont un caractère tout particulier [5], il nous reste à examiner les douze ou treize Berakhot qui en forment le milieu. Elles paraissent avoir toutes le même type ; deux stiches parallèles et un troisième comme conclusion. Ainsi :

IV אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה
חננו מאתך דעה בינה והשכל
V השיבנו אבינו לתורתך וקרבנו מלכנו לעבודתך
והחזירנו בתשובה שלמה לפניך
VI סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו
כי מוחל וסולח אתה
VII ראה בעניו וריבה ריבנו וגאלנו מהרה למען שמך
כי גואל חזק אתה

dernières bénédictions du Schemoné-Esré et qui ne sont récités que pendant cette fête et le Kippour sont empreints de la pensée que Dieu seul doit régner sur toutes les créatures.

[1] La phrase doit être coupée ainsi : באהבה את יום חג המצות הזה זמן חרותנו ואת יום השבת הזה באהבה. Dans la prière de אהבה רבה elle-même, le *Siddur* de Rab Amram porte : ויחד לבבנו ליראה את שמך, en omettant le mot באהבה. — Y a-t-il dans ce mot une affirmation que, pour les juifs aussi, Dieu était un Dieu d'amour, contrairement à ce qu'avaient prétendu les Chrétiens ? Cf. saint Paul dans son *Épître aux Romains*.

[2] Dans la Berakha XVII.

[3] Plusieurs fois dans la prière du soir et ailleurs, où le mot תמיד ne doit certainement pas être joint au mot qui précède ; voyez les différentes opinions exposées par M. S. Baer dans son excellente édition du rituel (*Abodat Yisrael*, Rödelheim, 1868, p. 169).

[4] Dans la Birkat Hahaftarah. Voyez *Masekhet Soferim*, XIII, 11, et la note de M. Joël Müller, dans son édition (Leipzig, 1878), p. 184.

[5] Ces six Berakhot se récitent tout aussi bien les jours de Sabbat et de fêtes, et indiquent par là une rédaction plus ancienne que les Berakhot intercalées entre les trois premières et les trois dernières et qui sont réservées aux jours de la semaine.

En considérant ce type comme la forme primitive de toutes ces bénédictions, nous aurons peut-être un moyen de reconnaître les interpolations et superfétations postérieures qui se sont glissées dans les bénédictions qui ne présentent pas ce type aussi exactement. Ainsi, dans VIII, les mots כי תהלתנו אתה peuvent avoir été ajoutés pour compléter le verset de Jérémie, XVIII, 14 [1]. Dans IX, les mots ותן טל ומטר לברכה et ותן ברכה על פני האדמה paraissent jouer le même rôle que משיב הרוח ומוריד הגשם et משיב הרוח ומוריד הטל dans la seconde bénédiction. X répond parfaitement au type. Dans XI, les mots depuis ומלוך jusqu'à וברחמים, nous l'avons déjà dit, ne sont qu'une longue paraphrase du mot מלך. Voici donc, selon nous, la forme primitive de VIII-X :

VIII רפאנו ה' ונרפא הושיענו ונושע והעלה רפואה שלמה לכל מכותינו
כי רופא נאמן ורחמן אתה.
IX ברך עלינו את השנה הזאת ואת כל מיני תבואתה לטובה
וברך שנותינו כשנים הטובות.
X השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחלה והסר ממנו יגון ואנחה
וצדקנו במשפט.

Les huit Barakhot qui forment les paragraphes IV à XI des *Dix-huit* sont des prières pour le peuple d'Israël en général ; les quatre bénédictions qui suivent ont un caractère plus spécial : le paragraphe XII est une malédiction lancée contre les ennemis d'Israël ; le paragraphe XIII, une demande de miséricorde pour les chefs du peuple ; le paragraphe XIV sollicite la reconstruction de Jérusalem, et le paragraphe XV le rétablissement du trône de David. Enfin, le numéro XVI forme la conclusion des Berakhot précédentes et renferme le vœu que Dieu veuille exaucer les prières contenues dans les Berakhot antérieures.

Les variantes du numéro XII sont tellement nombreuses [2] que les docteurs n'ont jamais pu s'accorder pour adopter une rédaction définitive. Au milieu des vicissitudes que présente l'histoire des Juifs dans le dernier siècle avant l'ère vulgaire et dans les deux siècles suivants, les ennemis d'Israël ont changé de nom et

[1] La troisième phrase était peut-être simplement : כי רופא נאמן אתה : les mots אל מלך ont été ajoutés pour lui donner plus de force et de vigueur. Lorsque les langues vont mourir, les mots dont elles se composent paraissent s'affaiblir et perdre de leur force primitive, les personnes qui s'en servent encore croient devoir les étayer par des additions superflues qui sont destinées à faire ressortir davantage la pensée qu'on veut exprimer. Les gens du peuple, qui ne connaissent pas l'entière portée des mots qu'ils emploient, deviennent verbeux par l'effort qu'ils pensent devoir s'imposer pour se faire comprendre.

[2] Voyez *Abodat Yisrael* sur cette Berakha.

de tendances. C'étaient tantôt les traîtres au milieu du peuple même, tantôt les sectateurs du christianisme, tantôt l'empire romain, qui, par ses procurateurs et ses légions, bouleversaient la Palestine. On reconnaît dans la rédaction actuelle l'ancien type de trois membres qui peuvent s'établir ainsi :

XI ולמלשינים אל תהי תקוה וכל עושי רשעה כרגע יאבדו
וכל אויביכו [1] מהרה יכרתו

Le premier mot seul fit place à ולמינים, mot d'un sens fort incertain, puisqu'il pouvait désigner toute secte contraire aux Pharisiens, ou bien à ולמשומדים, qui paraît avoir été appliqué plus spécialement aux baptisés [2]. L'addition... והזדים semble se rapporter aux Romains seulement. Après la destruction de Jérusalem, lorsque les Chrétiens se séparèrent définitivement de l'ancien culte, on introduisit probablement ולמינים en tête de la Berakha, qui prit alors le nom de ברכת המינים. On voit dans différents passages du Talmud que Gamliel II se préoccupait beaucoup de la fixation de la formule définitive provoquée par le nouvel état de choses [3]. Les hésitations que les docteurs paraissent avoir éprouvées à ce sujet ont contribué à faire considérer cette Berakha comme une nouvelle création : on pensait ainsi résoudre la contradiction qui existait entre l'ancien nom des *Dix-huit* et le fait bru-

[1] Ces mots se trouvent dans le *Siddur* de Rab Amram à la place de וכלם.

[2] Maimonide a pour וכל עושי רשעה les mots וכל אפיקורסים, ce qui équivaut à רשעים de la בריתא. Voyez plus loin, p. 32, note 2.

[3] *Berakhôt*, 28 *b* : ת"ר שמעון הפקולי הסדיר ר"ח ברכות לפני רבן גמליאל על הסדר ביבנה אמר להם ר"ג לחכמים כלום יש אדם שיודע לתקן ברכת הצדוקים עמד שמואל הקטן ותקנה לשנה אחרת שכחה והשקיע בה שתים ושלש שעות ולא העלוהו. « Nos docteurs enseignent ce qui suit : Siméon Happiqûli mit en ordre les Dix-huit bénédictions en présence de Rabban Gamliel, à Yabné. Rabban Gamliel dit aux docteurs : Y a-t-il quelqu'un qui sache arranger la bénédiction des Saducéens ? Samuel le petit se leva et l'arrangea. L'année suivante, il l'oublia ; il réfléchit pendant quelque temps ; et on ne l'obligea pas pour cela à cesser son office. »

En examinant ce passage, on voit que Siméon n'a fait qu'établir l'ordre dans lequel devaient être récitées les Berakhot qui n'avaient entre elles aucun lien logique propre à en déterminer la suite. Cf. *Megilla*, 17b. On reconnaît, en outre, que Samuel avait pris pour tâche de donner une forme définitive (תקן) à cette bénédiction. Il s'agissait d'abord de mettre des noms en tête de chaque phrase, ensuite d'y introduire l'imprécation contre les Romains, les vainqueurs orgueilleux (זדים). Il n'est pas question pour cette Berakha d'une nouvelle création, bien que les docteurs l'aient interprété en ce sens. Cette imprécation n'était certes pas sans danger, eu égard à l'espionnage organisé par les Romains dans les provinces nouvellement conquises et particulièrement en Judée. Il se peut donc que, pendant un certain temps, on ait été forcé de ne pas réciter en public la douzième Berakha avec l'addition, ou même de la supprimer tout entière. Ceci ferait comprendre le fait singulier qu'à une époque postérieure, on ait oublié la formule et que Samuel ait été obligé de réfléchir avant de la retrouver dans sa mémoire.

tal qui présentait dix-neuf Berakhot. Nous serions disposé plutôt à regarder comme une addition nouvelle le paragraphe XIV, qui, dans tous les cas, n'a pu être introduit dans les *Dix-huit* qu'après la destruction de Jérusalem. Il est même possible que, pour maintenir l'ancien nombre, on ait, au commencement, fait disparaître le paragraphe XV, en faisant entrer la prière pour le rétablissement du trône de David dans celle qui était consacrée à la reconstruction de la ville sainte. Une ancienne Baraita, où il est dit « qu'on fait entrer le trône de David dans בונה ירושלים », porte peut-être la trace de cette tentative hardie qui n'a pas réussi [1]. Le paragraphe XIII, malgré sa longueur, peut se réduire aux trois membres habituels ; il faut pour cela en détacher les mots על הצדיקים jusqu'à גרי הצדק, qui forment une sorte de titre qu'on pouvait élargir ou rétrécir : ici encore la même Baraita nous parle d'un moment où l'on avait introduit la mention des prosélytes dans la Berakha. Les trois membres de cette bénédiction pourraient être :

XII על הצדיקים יהמו רחמיך ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך
ולא נבוש כי בך בטחנו

Les mots שים חלקנו עמהם, s'ils sont anciens, forment le commencement du troisième membre. Quant à באמת, ce mot est, de nouveau, une de ces additions qu'on rencontre également dans le numéro XVIII, après ויהללו את שמך [2], dans יראו עינינו (prière du

[1] Tosefta *Berakhot*, IV, 25 : שמונה עשרה ברכות שאמרו חכמים כנגד שמונה עשרה אזכרות שבתבו ליי בני אלים כולל של מינים בשל פושעין ושל גרים בשל זקנים ושל דויד בשל ירושלים. Nous avons corrigé פרושים en פושעין d'après *Berakhot*, 8 *a*. Les dix-huit Berakhot, qui répondent aux dix-huit mentions du tétragramme du Psaume XXIX, conservent le nombre traditionnel, parce qu'on insère l'imprécation contre les זדים dans la douzième Berakha, la prière pour les prosélytes dans la treizième et parce qu'on réunit la quinzième à la quatorzième. A notre avis, la quinzième Berakha fut supprimée lorsqu'on créa la quatorzième, mais la ברכת המינים existait déjà avant la destruction de Jérusalem et formait un pendant à la bénédiction en faveur des « justes et pieux » qui la suit. Les docteurs qui considéraient l'imprécation contre les מינים comme une nouvelle création soulèvent même la question : mais en réunissant la quinzième Berakha à la quatorzième, il n'en reste que dix-sept ? Et ils répondent qu'avant cette réunion, la *Birkhat Hamminim* avait déjà été établie à Jabné. אמר ר' לוי כנגד י"ח אזכרות שכתוב בתבו ליי בני אלים אמר ר' יוחנן ואם יאמר לך אדם שבע עשרה אינון אמור לו ברכה של מינים כבר קבעוה ביבנה.

[2] Le premier membre de cette Berakha se termine par סלה, mot qui se rencontre encore ailleurs dans le Rituel, comme dans cette Berakha même : ועזרתנו סלה, et ailleurs, ירוממוך סלה, יפארוך סלה, etc. Dans tous ces passages, il a le sens traditionnel de לעולם, comme le traduit le Targum לעלמין. Le *Siddur* de R. Amram donne, dans le אהבה רבה avant והביאנו לשלום, la curieuse addition suivante : ורחמיך וחסדיך אל יעזבונו נצח סלה ועד ; les trois derniers mots répondent à peu près à תמיד לעולם ועד. Ils rappellent le passage du

soir) et ailleurs. Les paragraphes XIV et XV sont conformes au type primitif, si l'on enlève à XIV la phrase relative au « trône de David ». Enfin, dans XVI, les mots כי אל שומע jusqu'à תשיבנו ne sont qu'une amplification postérieure de כי אתה שומע, qui est le véritable membre final de la bénédiction [1].

Nous croyons utile également de présenter une observation sur la formule finale des bénédictions. Nous pensons qu'elle ne s'est jamais composée que de deux mots, qui ont été surchargés d'additions qui manquaient dans la forme primitive. Les cinq premiers paragraphes, ainsi que VII, IX, XIV et XVI, ont encore leur ancienne forme; le numéro VI doit être réduit à המרבה לסלוח; n° VIII à רופא חולים; n° X à מקבץ נדחים; n° XI à האוהב משפט; n° XII à מכניע זדים [2]; n° XIII à מבטח לצדיקים; n° XV à מצמיח ישועה [3].

Si, d'un côté, ils étendaient ainsi de plus en plus l'ancien type des Berakhot, les docteurs nous ont laissé, d'un autre côté, les formules dans lesquelles les *Dix-huit* ont été fortement abrégées; c'est ce que la Mischna appelle מעין שמונה עשרה. Nos rituels ont conservé une de ces courtes formules, commençant par הבינו ה' אלהינו, telle qu'elle se trouve dans le Talmud de Berakhot, 29 *a*. Le Talmud de Jérusalem [4] avait deux formules, l'une, très courte, dont il donne les six premières Berakhot (IV-IX), représentées par dix mots, et l'autre, plus longue, qui est d'accord avec la rédaction du Babli, et dont il ne nous a conservé que les sept autres Berakhot (X-XVI). Il nous manque la fin de la formule la plus courte, probablement par suite d'une malencontreuse observation de R. Haggay, qui a égaré le copiste si négligent du Jeruschalmi.

J. Derenbourg.

Talmud Babli *Erubin*, 54 *b* כל מקום שנאמר נצח סלה ועד וכו', où cependant chaque mot est expliqué à part.

[1] On a depuis longtemps observé que le paragraphe XVII (רצה) renferme une contradiction entre la phrase והשב את העבודה וכו' et celle de ואשי ישראל וכו'. La première ne peut y avoir été ajoutée qu'après la destruction du sanctuaire. L'ancienne formule était peut-être רצה ה' אלהינו בעמך ישראל ובתפלתם ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך. Il est bien entendu que, dans ce cas, les mots ותחזינה עינינו וכו', ainsi que la bénédiction finale, ne sont pas anciens.

[2] Ou bien שובר אויבים, ce qui rappelle les mots וכל אויביו יכרתו, tandis que מכניע זדים n'a été ajouté que lorsque les זדים ont été introduits dans la Berakha.

[3] Le mot קרן suit d'ordinaire le verbe הרם et se rapporte, dans tous les cas, toujours à David ou au Messie. — Nous supposons pour XVII שאותך נעבוד; pour XVIII אל ההודאות, qui se sont maintenus à la fin du מודים דרבנן.

[4] *Berakhot*, 8 *a* : הבינו רצה תשובתנו סלח לנו גואלנו רפא חליינו ברך שנותינו.

SENS ET ORIGINE

DES

SYMBOLES TUMULAIRES DE L'ANCIEN-TESTAMENT

DANS L'ART CHRÉTIEN PRIMITIF

Dans la littérature et dans les dogmes, dans la liturgie et dans les rites, en un mot dans *la vie* de la communauté chrétienne des premiers siècles, l'origine juive du christianisme se révèle avec une clarté qui ne se retrouvera plus dans la suite. De même, en face de la mort et par delà les tombeaux, l'église montrait encore les liens qui la rattachaient au judaïsme, en se servant, pour affirmer ses convictions les plus sacrées, ses espérances suprêmes, d'un langage imagé emprunté, en partie, à l'Ancien-Testament. De la nuit des catacombes, qui sont elles-mêmes un emprunt fait aux institutions juives, émerge une série de symboles bibliques primitifs qui deviennent des types fixes et qui se retrouvent, en nombre plus où moins grand, dans tous les pays où le christianisme se propagea successivement, dans les tombeaux et sur des sarcophages, sur des bas-reliefs et des pierres tumulaires, sur des coupes et des verres à destination funéraire. Ces symboles n'ont pu se produire accidentellement, arbitrairement, par le caprice d'individus isolés; ils forment, au contraire, un cycle bien établi, stéréotypé, un canon supposant une préméditation profonde, une pensée dirigeante, un ensemble complexe de vues qui devaient être *immédiatement* compréhensibles pour la masse des croyants, sans exiger des connaissances scientifiques ou un bagage littéraire.

Sans vouloir prendre parti dans la querelle que l'étude des monuments du christianisme primitif a soulevée entre les deux

camps d'allégoristes, les catholiques et les protestants, on peut cependant admettre, à priori, que l'observation et l'interprétation la plus naturelle et la plus sobre, évitant les parallèles cachés de la littérature, approchera plus près du véritable sens des monuments que l'interprétation reposant sur des hypothèses scientifiques, qui introduit dans les symboles toutes sortes de rapports et d'allusions que les artistes et les premiers croyants ont pu difficilement avoir en vue. Les démonstrations accumulées par l'érudition de Bosio au sujet de chaque image et de son sens symbolique, d'après la littérature des Pères de l'église et des poètes chrétiens, ont, en partie, le défaut de reposer sur des données plus récentes de plusieurs siècles que les monuments qu'elles doivent interpréter. Le parallélisme des types, qui voit dans tout l'Ancien-Testament, dans ses figures et dans ses événements, un prototype du Nouveau-Testament, de sorte que chaque trait doit se répéter dans l'un et dans l'autre, parce qu'il est devenu plus tard prédominant chez les commentateurs, les prédicateurs et, par suite, dans l'art, ne peut, pour cette seule raison, se retrouver dans les monuments d'une époque antérieure. La manière dont les images de l'Ancien-Testament sont usitées sur les monuments proteste aussi hautement contre cette interprétation ; en effet, nulle part, on ne parvient à constater entre ces images et le symbole emprunté au Nouveau-Testament une conformité évidente; au contraire, il y a souvent plusieurs types de l'Ancien-Testament à côté d'un type unique du Nouveau-Testament et vice-versâ. Du reste, il est contraire à la loi du développement, qui se révèle dans toute chose créée et aussi dans l'art, que l'art chrétien, si simple à ses débuts, ait adopté régulièrement une dualité de représentation, c'est-à-dire la répétition d'un seul et même symbole.

Si, d'un côté, nous devons nous éloigner d'une interprétation trop compliquée, trop savante et, par suite, peu naturelle de ces symboles; d'un autre côté, il faudra aussi rejeter l'étude par trop superficielle, supposant l'absence d'idées, la pure imitation de la part des artistes et des croyants. Un symbole peut, dans le cours du temps, s'user, perdre de sa valeur et se réduire à un signe sans portée, mais originellement il était l'enveloppe d'une idée, le hiéroglyphe d'une pensée qu'il nous faudra rechercher et dont nous ne pouvons négliger la signification. Plus la présence d'images bibliques sur les monuments funéraires des chrétiens primitifs atteste la renonciation aux symboles payens, la lutte et la rupture avec l'antique, plus nous serons sûrs d'avoir à leur attribuer un choix raisonné, une origine reposant sur de bonnes raisons. Il faudra aussi séparer le noyau de l'écorce, la substance du sym-

bole de son enveloppe extérieure. Le monstre marin qui engloutit Jonas peut, sur les monuments chrétiens, être emprunté à des peintures tout à fait payennes, mais la figure du prophète n'a rien à faire avec l'antique ; sa présence dans l'iconographie chrétienne doit avoir un motif démontrable; il ne suffit pas de dire que les payens avaient, eux aussi, des figures de monstres marins sur les monuments funéraires. Si l'enveloppe du symbole est ancienne, le symbole ne perd rien de sa nouveauté, qui demande une explication. L'artiste emprunte les traits de sa peinture à l'époque où il vit, à son entourage; mais la substance, l'objet qu'il représente, ne vient pas pour cela de son époque, de son milieu. Les symboles bibliques, malgré leur parenté avec l'antique, ne sont pas des imitations ou des continuations de celle-ci ; ils sont quelque chose de nouveau, qui n'a pas encore existé, qui exige d'autant plus impérieusement l'explication par lui-même.

La littérature du christianisme postérieur et les symboles tumulaires de l'antique, voilà les deux sources à l'aide desquelles on a essayé jusqu'ici d'expliquer le sens des figures bibliques sur les monuments du christianisme primitif. Mais n'y a-t-il pas une troisième possibilité, savoir, qu'il existait déjà dans le judaïsme même, qui est à vrai dire la souche du christianisme, un choix d'images de l'Ancien-Testament, un cycle fermé de types qui ont pu avoir été usités dans la liturgie? L'église ne se compose-t-elle pas de la réunion de l'*ecclesia ex gentibus* et de l'*ecclesia ex circumcisione,* comme l'indique déjà l'image si ancienne de S. Sabine sur l'Aventin, par les deux figures de femmes en prière.

Toutefois, avant de hasarder des vues nouvelles dans une matière si souvent traitée par de si grands maîtres de l'archéologie chrétienne, nous réunirons d'abord les symboles de l'Ancien-Testament qui se trouvent le plus fréquemment dans les peintures des catacombes et sur des sarcophages, nous les examinerons et puis nous rechercherons la source de ce cycle; enfin, nous traiterons sommairement des descriptions bibliques des monuments funéraires plus rares, habituellement dérivés des premiers et aussi postérieurs quant à l'époque. Toutefois nous n'avons pas la prétention d'épuiser le sujet. Dans l'état actuel de la science, où les antiquités chrétiennes de grandes contrées n'ont pas encore été examinées ni reproduites artistiquement par le dessin ou plus complètement par la photographie, en énumérer exactement tous les emprunts faits à l'Ancien-Testament et faire la statistique complète de leur propagation, serait une entreprise sans espoir. Cependant, même un examen superficiel nous donne, pour servir à l'édifice de l'histoire juive, des matériaux qui ont été négligés

iusqu'à présent du côté des Juifs : l'histoire des grandes figures et des grands récits de l'Ecriture-Sainte en dehors du cercle de la synagogue forme, en effet, une partie, et une partie nullement sans intérêt, de l'histoire du judaïsme. L'histoire de l'Ancien-Testament dans l'art est encore à écrire; en particulier, son influence sur l'art chrétien primitif formera un important chapitre de cet ouvrage.

Adam et Ève.

Ce n'est pas seulement « principalement sur des sarcophages et sur des verres dorés », comme le prétend Kraus[1], que nous trouvons l'image d'Adam et d'Ève. M. Lefort[2] veut, à la vérité, placer dans la deuxième moitié du IIIe siècle la peinture de la voûte du cubiculum de S. Agnèse, mais cela n'empêche pas de croire à leur présence antérieure, dans l'ornementation des tombeaux chrétiens. L'iconographie de ce point particulier mériterait une étude à part et nous nous bornerons ici à relever quelques rares traits. L'arbre de la connaissance, dans lequel s'enroule habituellement le serpent, est entre Adam et Ève. Le plus souvent Ève est à la gauche du spectateur, par exemple : Garrucci[3], II, tab. 23, 34, 5, 55, 57, 63; parfois elle est aussi à la droite du spectateur, ainsi dans Garrucci, tab. 53, 64, 95, et sur la précieuse peinture de la catacombe de S. Gennaro à Naples, *ib.*, tab. 96. Le serpent, ayant le plus souvent la pomme dans la bouche, se tourne, exactement selon le récit biblique, vers Ève; rarement vers Adam. Le serpent apparaît au pied de l'arbre émergeant du sol (*ib.*, tab. 55); souvent l'arbre manque aussi, lorsqu'une autre figure remplit l'espace entre Adam et Ève, comme dans Lefort, p. 49, et Garrucci, t. 67. — Quoique Adam et Ève soient représentés dans leur entier développement, Adam n'apparaît que très rarement avec une barbe, comme sur la peinture de catacombe dans Garrucci, t. 34, 5, et sur un sarcophage romain, *ib.*, V, t. 318. Ève se montre à nous avec une chevelure abondante, bien coiffée; sur les verres dorés, elle a même des bracelets et une chaîne de cou (*R. E. P.*[4], I, 18). On songe ici involontairement à la parole des docteurs, disant que Dieu l'avait

[1] F.-X. Kraus, *Roma sotterranea*, *Die römischen Katakomben*, 2e édition, p. 286.
[2] Louis Lefort, *Études sur les monuments primitifs de la peinture chrétienne en Italie*, Paris, 1885, p. 46.
[3] Raffaele Garrucci, *Storia della arte cristiana*, vol. II.
[4] F.-X. Kraus, *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer*.

parée et coiffée, avant de l'amener à Adam. דרש ר"ש בן מנסיא מאי דכתיב ויבן ה' את הצלע מלמד שקלעה הקב"ה לחוה והביאה לאדם הראשון (*Berakhot*, 61 *a*). Ceci doit faire cesser l'étonnement de M. Le Blant (*Arles*, p. VIII, note 9; cf. Garrucci, III, p. 123). Il n'est pas possible de distinguer dans ces images si elles présentent le tablier de feuilles de figuier cousu ou tressé. Souvent il apparaît comme un épais feston courant autour des reins; parfois on ne voit que la feuille de figuier. La figure montrant en haut l'arbre et ayant l'attitude d'une personne parlant ne tient le tablier que d'une main; l'autre figure le tient des deux mains. Parfois on voit la pomme dans la main d'Ève.

Cette peinture a été souvent reproduite sur les sarcophages, tantôt avec d'autres images, sur la partie antérieure du sarcophage, tantôt seule sur les parties latérales. La collection de Garrucci, dans le Ve volume de son ouvrage monumental, donne des exemples fournis par Rome : t. 312, 1, 4, 313, 314, 318, 322, 365, 2, 372, 382, 396, 1, 5, 402; par Milan : t. 328; Velletri : t. 374; Naples : t. 395, 2; Vérone : t. 333; Syracuse : t. 365, 1; Saragosse : t. 381; Tolède : t. 369; Madrid : t. 376, 3. L'exemple de Manosque (t. 351) est reproduit photographiquement dans Le Blant[1], t. 50; cet ouvrage donne, p. 71, 97, 99, 118, 136, 142, d'autres exemples provenant de France, auxquels il faut encore ajouter ceux d'Arles[2]. Le sarcophage de Cahors, dans Le Blant, p. 21, où Adam et Ève sont représentés sans tablier, devant l'arbre de la connaissance, est très remarquable. La représentation du sarcophage de Velletri, où Adam et Ève se tiennent embrassés, où Ève tend la pomme à Adam encore tout nu et où, sur le côté, se trouve l'arbre au pied duquel le serpent se lève vers le couple, tenant une *figue* dans sa bouche, mérite aussi notre attention. Evidemment ici l'artiste a choisi le moment qui précéda la chute d'Adam. Sur le sarcophage de Saragosse, l'image d'Adam et Ève est répétée sur les deux bas-côtés; au-dessus de l'image d'un des côtés, il y a la remarquable suscription : Adan (par un n) et Evva, comme pour imiter l'orthographe du texte : חַוָּה.

L'image d'Adam et Ève paraît aussi avoir trouvé régulièrement place sur les coupes en verre à destination funéraire. Je citerai trois exemples qui, par l'éloignement des lieux de découverte, prouvent la diffusion typique et extraordinaire de ce symbole. La

[1] Edmond Le Blant, *Les sarcophages chrétiens de la Gaule*; Paris, 1886, in-4°. Adam et Ève manquent dans l'index de cet ouvrage, que je citerai dans la suite de cette étude simplement sous le nom de Le Blant.

[2] Edmont Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*; Paris, 1878, in-4°. Planche VI = Garrucci, t. 366, 3.

coupe de Podgoritza, en Albanie, contient le dessin le plus cru et le plus grossier, et porte, du reste, la fausse inscription ABRAMETETEUAM (Cf. le dessin de Le Blant, *Arles*, t. XXXVI). La patène en verre de la collection Disch, de Cologne, trouvée au pays rhénan, a aussi Adam et Ève sur un de ses médaillons de verre (voy. *Jahrbücher des Vereins der Alterthumsfreunde im Rheinlande*[1], 36, t. III). La même image se trouve sur un vase en verre provenant d'une tombe du IVe siècle, d'Abbeville (Aisne); voir *Gazette archéologique*, IX, 1884, p. 224.

Si, après cet aperçu, nous demandons ce qui a valu à ce symbole sa place régulière sur les monuments funéraires chrétiens, nous verrons dans la réponse les deux extrêmes de l'interprétation, l'allégorisme sans frein et le rationalisme aride et sans idée. La masse de pensées dogmatiques et d'allusions que, d'Aringhi à Heuser (R. E. P., I, 15), on a cru trouver dans cette naïve peinture, Schultze[2] en a prouvé l'invraisemblance et la fausseté. Mais il est encore beaucoup plus erroné de soutenir que cette image est empruntée à l'antique, comme Hasenclever l'a soutenu[3]. Parce que, sur les tombes païennes, il y avait aussi des figures de serpents, l'emploi de l'image du premier péché ne serait que la continuation de l'usage payen, comme si le serpent était le sujet principal et comme si les figures d'Adam et d'Ève qui l'accompagnent n'étaient qu'une addition insignifiante.

Celui qui veut résoudre impartialement cette question ne peut méconnaître un instant la signification funéraire du symbole. Au sens de l'Écriture sainte, l'image d'Adam et Ève se trouve sur les monuments funéraires parce qu'ils ont apporté la mort dans le monde. Comme dans la liturgie funèbre des Juifs, les paroles de la Genèse, III, 19 : « Tu es poussière et tu retourneras à la poussière, » empruntées au récit de la première chute, sont prononcées au moment où la tombe commence à se fermer et les mottes de terre à tomber, ainsi, dans le symbolisme tumulaire des chrétiens, l'image de la première chute est devenue le symbole d'un mutisme éloquent de la mort compréhensible aux esprits les plus simples, rattachant la destinée de tous les hommes au commencement de la vie humaine sur terre.

Comme développement du symbole original, comme peinture historique n'ayant besoin d'aucune interprétation, nous trouvons

[1] Dans la suite, nous désignerons ce recueil par l'abréviation J. R. H.

[2] Victor Schultze, *Archaeologische Studien über altchristliche Monumente*; Vienne, 1880, p. 154 et s.

[3] Adolphe Hasenclever, *Der altchristliche Gräberschmuck*; Brunswick, 1886, p. 217.

très tardivement et très rarement, sur les sarcophages, la création d'Adam ou d'Ève. Heuser, R. E. P., I, 16, ne cite que le sarcophage bien connu du musée de Latran, reproduit par Garrucci, t. 365, 2; Kraus, *Roma sotterranea*, t. VII, et Schultze, *Arch. Studien*, t. 22. Toutefois cette peinture n'est pas la seule. Si Bourgon a tort de parler de onze peintures de la créatio[illegible] d'Ève se trouvant dans la collection de Latran (Schultze, pag[illegible]2, note 3), il existe cependant d'autres exemples de cette scène. Ainsi, Garrucci nous donne, tab. 396, 2, un exemple provenant de Naples, où cet événement est représenté à côté de la chute, exactement comme sur le sarcophage de S. Paolo fuori le mure, et, tab. 399, 7, un autre exemple tiré de Campli. M. Le Blant, p. 80, en ajoute un autre encore où Dieu est représenté modelant le corps d'Adam, emprunt à la création de l'homme par Prométhée dans l'art antique, comme Schultze, p. 151, l'a montré. M. Le Blant, *Arles*, p. 12, prouve que, dans l'art chrétien primitif, les représentations de la Divinité abondent. Mais les deux figures qui apparaissent habituellement à côté de Dieu, à la création du premier couple hum[illegible], ne sont pas là pour former la Trinité : Schultze, p. 148 et s., l'a démontré à peu près et y a vu des figures d'anges.

C'est aussi fort tard, et seulement comme développement prétendu historique du symbole des premiers parents, qu'apparaît sur les sarcophages la scène de Gen., III, 23, où Adam et Ève sont chassés du paradis. Ordinairement Adam est représenté portant une gerbe, Ève un agneau : ici il ne faut pas chercher de symbolisme, mais il faut admettre simplement, avec Schultze (p. 157), qu'on a désigné par ces emblêmes l'agriculture et l'élève du bétail, ou, comme la Bible dit, le travail de la terre, qui sera désormais la destinée du genre humain. Rien qu'à Rome, on a trouvé une foule de ces peintures; ainsi, par exemple, dans Garrucci, tab. 314, 1; 365, 2; 396, 3-4; 402, 6. M. Le Blant, p. 35, cite un exemple d'Arles. La figure qui met la main sur l'épaule d'Ève est incontestablement le Christ : un sarcophage de Saragosse dans Garrucci, t. 381, 2, met cette interprétation hors de doute. Sur chacun des bas-côtés se trouvent Adam et Ève; d'un côté, c'est la scène de la chute et on y voit déjà l'agneau et la gerbe à côté d'Adam et Ève; de l'autre, c'est la scène de l'exil du paradis. Ici il y a entre les deux figures d'Adam et d'Ève, reconnaissables par l'inscription d'Adan et d'Evva, une figure qui, de la main droite, tend à Adam la gerbe, de la main gauche tend l'agneau à Ève : au-dessus de sa tête elle porte le monogramme, c'est-à-dire qu'elle est désignée clairement et incontestablement comme le Christ. Schultze a aussi admis, contrairement à Piper, que la même

figure, dans la même scène du sarcophage de S. Paolo, est le Christ (p. 155, note 2).

L'agneau et la gerbe apparaissent aussi, d'après Gen., IV, 3-4, dans le sacrifice d'Abel et de Caïn ; dans l'art chrétien primitif, il n'y a pas d'exemple de la représentation de cette dernière scène, qui n'a été reproduite que sur quelques sarcophages. Aux trois exemples cités par Heuser, R. E. P., I, 2, il faut encore ajouter ceux que donne M. Le Blant, *Arles*, p. 10, 43. Dans un fragment de Die, il veut (p. 25) reconnaître le sacrifice d'Abel. La peinture nous montre Caïn avec la gerbe, Abel avec l'agneau sous le bras, se présentant devant Dieu, qui apparaît comme un homme barbu, sur un siège caché par une couverture, et ayant, comme signe de sa majesté, un escabeau sous les pieds.

Comme un rejeton latéral d'une branche qui dépérit rapidement sans être arrivé à fleurir, cette scène sort du symbole primitif et disparaît après quelques tentatives. L'art des verres dorés n'a pas même adopté ce sujet, tellement peu il avait une place ou une signification vraie dans le canon de l'ornementation funéraire du christianisme primitif. Toutefois Heuser (*l. c.*, p. 3), entre autres allusions et allégories disséminées dans les Pères de l'Église qu'il élève à la hauteur *d'interprétations de cette scène*, a cité celle-ci : que Caïn signifie la Synagogue, Abel l'Église.

La faute d'Adam et Ève est le symbole original et le seul compréhensible de l'art funéraire du christianisme primitif ; les autres tentatives faites pour tirer de l'histoire d'Adam et d'Ève et de leurs deux fils des scènes pour les monuments funèbres ne peuvent être considérées que comme des additions au fond du symbole, visant seulement au titre de peintures historiques et excluant, par leur nature et leur développement historique, l'interprétation symbolique. Aussi, l'explication de ces peintures ne peut être que forcée et artificielle. Si Épiphane voit dans ces paroles de la Genèse, IV, 10 « que c'est le sang (et non l'âme) d'Abel qui crie vers Dieu », une allusion à la résurrection des corps, on peut accepter cette interprétation. Mais pourquoi y aurait-il pour cela la même signification dans le fait de l'offrande du sacrifice de Caïn et d'Abel, où il n'est pas encore question de la mort d'Abel et encore moins de cette finesse agadique, comme Heuser le croit étourdiment ? Une peinture historique ne doit pas être prise allégoriquement.

L'arche de Noé.

Sur les peintures murales, sur les décorations de voûte comme dans les arcosolia des catacombes, nous trouvons, à une époque fort ancienne et très fréquemment, Noé dans l'arche, recevant la branche d'olivier rapportée par la colombe. A Rome, comme à Fünfkirchen [1], la même scène nous apparaît. Il est vrai que M. Lefort (p. 26) veut attribuer l'image de la catacombe de Domitilla à la fin du IIe siècle ; mais de Rossi lui accorde une plus haute antiquité (Kraus, *R. S.*, 279), et Schultze tient pour prouvé (p. 276) que son apparition dans l'art chrétien date du commencement du IIe siècle. Je vais risquer une hypothèse qui absout cette peinture devenue typique chez les artistes du reproche « de manquer de tout réalisme historique » (Kraus, *ib.*, p. 278). On a l'habitude de prendre la petite caisse cubique d'où Noé émerge pour l'arche, bien que, si on fermait le couvercle, il n'y aurait pas assez de place pour lui tout seul. Qu'un si petit réceptacle désigne la puissante arche dans laquelle tous les êtres vivants purent se sauver du déluge, c'est là une hypothèse inadmissible, même dans la peinture symbolique. Aussi, j'y vois seulement la peinture de l'ouverture destinée à donner de la lumière, du צֹהַר (Gen. VI, 16), que les artistes, d'après une interprétation fort juste de ce verset, considéraient comme un cube saillant d'une coudée au-dessus de l'arche. Avec un sens génial du point le plus essentiel, ils ne dessinaient que cette partie de l'arche dont Noé a soulevé le couvercle, pour lâcher la colombe. De fait, il faut que nous nous imaginions la grande masse de l'arche enfoncée sous les flots, d'où émerge seulement la lucarne. Originalement nous voyons toujours sur les dessins l'arche sur les flots ; rarement nous voyons, comme dans Garrucci, t. 24, 52, 62, l'arche sur le sommet de la montagne (Gen., VIII, 4), et représentée néanmoins sous la forme d'une caisse. Plus tard, lorsque le type s'établit, le sens du dessin original ne fut pas maintenu, et c'est ainsi que s'explique le fait que nous trouvons, dans t. 51, la caisse dans un canot, dans t. 52, reposant sur des pieds, et, dans t. 72, un vase rond orné de figures de lions, à la place de l'arche. Une véritable preuve de la justesse de mon hypothèse est fournie par la peinture de l'arche dans la Genèse de Vienne (Garrucci, tab. 112,

[1] *Mittheilungen der k. k. Centralcommission zur Erhaltung und Erforschung der Baudenkmale*, XVIIIe année, p. 57-83.

3, 4), où les trois étages de l'arche sont encore visibles, parce qu'elle n'est pas encore alourdie partous les animaux, et où la caisse à lumière ressemble bien à celle de nos anciennes peintures. La simplicité du sujet offrait, du reste, à la liberté de l'artiste un champ très restreint. Le plus souvent le couvercle de la caisse est relevé ; je le vois aussi t. 27, où Garrucci veut voir un symbole du vent qui s'éleva ; mon opinion est renforcée par la peinture de la t. 78. Le signe ressemblant à un gamma grec dirigé vers la gauche qu'on voit sur la caisse désigne la serrure qui, sur la tab. 73, apparaît distinctement sur le couvercle. Noé, qui est représenté le plus souvent sans barbe, est tourné à droite, quelquefois aussi à gauche, pour recevoir la colombe apportant le rameau d'olivier (t. 14, 27, 31, 43, 51, 52, 53, 62, 70, 72, 73, 78); la t. 44 seule montre deux colombes volant vers Noé, de deux côtés opposés. Sur la t. 43, Noé apparaît nu. D'après l'interprétation habituelle, il faudrait reconnaître ici et ailleurs l'image du mort dans la figure de Noé ; il y a même, à sa place, une figure de femme, debout dans l'arche[1].

L'emploi du symbole est identique sur les bas-côtés ou côtés longitudinaux des sarcophages. Sur ceux de Rome, t. 318, 368, 377, 384, 1 et 6, 397, 6, et de Milan, t. 328, l'arche est portée par les flots ; sur celui de Milan, la caisse est hexagonale. Sur la t. 377, Noé tient la colombe dans ses mains, tandis qu'ordinairement elle vole seulement à sa rencontre. Le sarcophage de Velletri, t. 374, montre les traces de la serrure sur la caisse et au couvercle. Sur les sarcophages gaulois, il y a ceci de frappant, que le symbole de l'arche en est entièrement absent[2]. Du moins M. Le Blant n'a pu en citer un seul exemple dans sa collection. La scène peinte sur le sarcophage de Trèves, où l'on voit dans l'arche, à côté de Noé, sa femme, ses trois fils avec leurs femmes, ainsi que quelques représentants du règne animal, est remarquable (Garrucci, t. 308, 1 ; Le Blant, t. III, 1).

Si à ces témoignages nous ajoutons la reproduction du récit biblique de Noé qui se voit dans la décoration des églises, comme à Milan par S. Ambroise, à Saint-Savin (Vienne), nous constatons une diffusion de ce symbole qui doit avoir une raison déterminante. On a cherché, pour expliquer ce symbole si simple, une foule d'allusions forcées, et de comparaisons tirées de la littérature, qu'on trouvera réunies chez Heuser (*R. E. P.*, I, 500), Kraus,

[1] Cf. Schultze, *Die Katakomben* (Leipzig, 1882), p. 107; Hasenclever, p. 219, note 2.

[2] L'exemple d'Arles que cite Heuser, *R. E. P.*, I, 499, ne se trouve pas à l'endroit indiqué.

(*R. S.* ,279), Henszlmann dans les *Mittheilungen der k. k. Centralcommission*, XVIII, 61. Si l'élasticité de ce symbole permettait aux savants futurs d'y voir toute espèce de choses, il n'avait assurément à l'origine, dans son extrême simplicité, aucune de ces complications dues aux découvertes des érudits. La tentative faite autrefois de rattacher le symbole de l'art chrétien [1] aux monnaies noachiques d'Apamée est également insoutenable.

Hasenclever lui-même en convient. Mais, suivant le système qui fait pousser les arbres d'abord par la cime, il considère (p. 218) l'antique ornement de la colombe de paix comme le germe qui a donné naissance à la scène de l'arche de Noé. On ne peut qualifier non plus de tentative heureuse celle de Schultze [2], cherchant le sens évidemment funéraire du symbole dans l'Arche, le κιβωτός des Septante, parce que Arca signifie aussi cercueil, l'image représentant ainsi, en quelque sorte, le mort debout dans son cercueil. Le sens de cercueil ne devient possible que par les traductions : le texte hébreu תֵּבָה l'exclut. De même, le rameau d'olivier n'a rien à faire avec la formule *in pace* ; au contraire, l'image de la colombe avec le rameau d'olivier, sur les loculi des catacombes, est certainement empruntée au symbole de Noé, dont elle s'est séparée.

Considérée au point de vue biblique, sans recourir à aucun artifice, l'image de l'arche de Noé paraît représenter seulement le premier exemple historique d'une délivrance miraculeuse par Dieu. La pensée consolante qui se dégageait pour les premiers chrétiens de ce symbole, c'était la démonstration fournie par Noé, que, dans la ruine générale, le salut s'obtient par l'aide miraculeuse de Dieu. Noé, le second père du genre humain, est le symbole de la vie dans la mort. C'est pourquoi on n'a pas choisi l'*arc-en-ciel*, mais le moment où la colombe apporte le gage de la délivrance, le rameau d'olivier qui annonce la vie nouvelle sur la terre, la renaissance du monde. C'est dans ce sens que l'épître aux Hébreux, XI, 6 parle de Noé.

Abraham immolant Isaac.

Depuis l'époque la plus reculée, le sacrifice du Moria a été l'objet d'une grande prédilection dans l'art chrétien. La présence de cette image dans la catacombe de Callixte prouve à elle seule

[1] Voir Schultze, *Die Katakomben*, p. 108 ; Garrucci, III, p. 126 et suiv.
[2] *Die Katakomben*, p. 127, note 6 ; *Archaeologische Studien*, p. 276.

son antiquité ; M. Lefort, p. 30, la place à la fin du IIe siècle. Je ne suis pas de l'avis de Schultze (*Arch. Studien*, p. 92), qui fait ressortir qu'elle n'existe que rarement sous forme de fresque. Garrucci, à lui seul, cite huit exemples tirés des catacombes (tab. 7, 24, 43, 48, 57, 67, 69, 77) ; un cubilicum, dont M. Lefort (p. 75 et s.) décrit les peintures encore inédites, tire son nom du sacrifice d'Abraham. Si on examine ces peintures, on reconnaît bien vite que c'est le père, qui, sans hésiter et volontairement, lève le couteau sur son fils unique, qui a été l'objectif principal des artistes. Il est la figure la plus saillante et le centre de l'action. Aussi les figures accessoires sont-elles parfois traitées avec un complet mépris des données bibliques. Isaac apparaît nu et lié, parfois aussi chargé du bois du sacrifice, non sur l'autel, mais à côté. Quelquefois le bélier n'a pas de cornes ; le buisson où il est empêtré manque ; lui-même est placé entre Abraham et l'autel, ou derrière l'autel. L'autel, diversement figuré, est représenté déjà allumé. A la place de la voix de l'ange appelant du haut du ciel, les artistes durent symboliser l'intervention divine par une main descendant d'en haut. Comme la tradition juive hésitait au sujet de l'âge d'Isaac, entre deux, cinq et trente-sept ans [1], celui-ci apparaît habituellement sur les images comme un jeune homme, une fois (t. 77) comme un jeune garçon. Abraham est représenté sous les vêtements sacerdotaux, c'est aussi un souvenir de la tradition, qui, dans *Pirké di R. Eliézer*, ch. XXXI, compare Abraham au grand-prêtre.

Sur les sarcophages où ces scènes apparaissent souvent, soit sur les côtés larges, soit sur les bas-côtés, ces peintures donnent lieu à des constatations remarquables : à Rome elles se trouvent sur t. 318, 322, 323, 327, 358, 364,2, 367, 384,3, 400,4 ; à Ancône, t. 326 ; Milan, t. 328 ; Madrid, t. 314, 341 ; Tolède, t. 369 ; Gérone, t. 374 ; Pise, 364,3 ; Syracuse, t. 365. D'Arles, M. Le Blant nous donne t. III (p. 5) ; VI (10 cf. G 366) ; VIII (16) ; X (20-22) ; XXI (p. 35 = Garrucci, t. 310) ; de Toulouse, M. Le Blant nous donne aussi t. 25 (= G 312) ; de Bagnols, t. 29 (= G 378) ; d'Aix, t. 42 (= G 379) ; de Narbonne, t. 56 (= G 334) ; de Lucq de Béarn, t. 27 ; de Clermont, p. 63 ; de Le Mas d'Aire, t. 26 [2], où le couvercle du cercueil porte cette scène (Cf. aussi Le Blant, p. 49). Le bélier suspendu par les cornes au buisson, conformément au récit biblique, apparaît rarement, comme sur le sarcophage du Louvre (Garrucci, t. 324)

[1] Beer, *Leben Abraham 's nach Auffassung der jüdischen Sage ;* Leipzig, 1859, p. 64.

[2] M. Le Blant ne dit pas que Garrucci aussi (t. 301,3) reproduit et discute ce sarcophage.

et sur le sarcophage d'Arles, t. XXI. Par contre, le trait biblique représentant Abraham étendant la main pour immoler (Gen., XXII, v. 10 : לִשְׁחֹט) son fils se retrouve partout. Ordinairement, il saisit Isaac par les cheveux, tirant sur la tête pour dégager le cou, avant de lui donner le coup mortel avec le couteau levé. C'est ainsi que Ephrem le Syrien décrit la scène d'après l'image qu'il a vue (v. Garrucci, III, p. 122, note 1). Sous une forme particulièrement émouvante, cette scène est reproduite sur un chapiteau de la cathédrale de Bâle [1], où Isaac, sur le bûcher, la tête fortement penchée en arrière, attend le couteau, que l'ange saisit par la pointe. Fidèles au récit biblique, *ib.*, 9, les sarcophages montrent quelquefois Isaac lié sur l'autel. Ce qu'il y a de frappant, c'est que le sacrifice qui, d'après l'Écriture sainte, n'eut pas de témoins, se passe en présence de deux ou plusieurs personnes. M. Le Blant (*Arles*, p. x, note 5) cite ce fait comme exemple des licences prises par les artistes vis-à-vis du récit biblique. S'il n'y avait jamais plus de deux personnes apparaissant aux côtés d'Abraham, comme dans *Arles*, t. V, VI, dans Rome, t. 384,3, je risquerais l'hypothèse que les artistes ont voulu désigner les deux jeunes gens (d'après la tradition Ismaël et Éliézer), qui, suivant Gen., XXII, 4, sont restés en arrière ; car il est notoire que, dans cet art, des faits éloignés l'un de l'autre sont souvent rapprochés. En ce cas, l'une de ces personnes, qui vient à la gauche d'Abraham, ne serait pas l'ange, qui devient inutile en présence de la main sortant des nuées : ce serait plutôt l'étonnement de ceux qui étaient présents par la pensée qu'on aurait voulu peindre. Mais si nous comprenons bien les monuments, il apparaît parfois plus de deux personnes comme témoins. Sur deux sarcophages, qui, à la vérité, selon M. Le Blant, p. 96, sont dus au même ciseau, apparaît, t. XXV, XXVII, une femme parmi les spectateurs, dans laquelle Garrucci, V, p. 26, voit l'Église. M. Le Blant, p. 102, a vu incontestablement juste, en la prenant pour la mère d'Isaac, Sara. Je crois que l'artiste a voulu donner à la malheureuse mère qui ne se doutait de rien une part à l'action, tout à fait comme, dans le Midrasch, Isaac, dans sa dernière allocution à son père, parle de sa mère (voir Beer, p. 66, note 728), ce que Juda b. Abbas rend en termes très poétiques dans son *Akéda :* עת שערי רצון להפתח (שפתי רננות, p. 61 *b*). L'ædicula, dans laquelle le bélier apparaît sur les mêmes monuments, a été expliqué par M. Le Blant, p. 103, comme étant due à des considérations purement décoratives. Cependant il semble que les artistes voulaient

[1] Voir Cahier, *Nouveaux mélanges d'archéologie : Curiosités mystérieuses*, p. 166.

désigner par là le temple du Moria, qui devait s'élever un jour à cette même place où le sacrifice eut lieu. C'est visiblement le cas pour la coupe de verre de Trèves [1], où il y a une langue de feu, à côté de la main de Dieu, d'après l'interprétation de M. Le Blant, p. 51, note 6, représentant la manifestation de la divinité qui retient le couteau d'Abraham. C'est également comme une allusion au temple futur, que je m'explique les cordes d'arpentage sur l'autel de la coupe en verre doré (dans Garrucci, t. 172,8) où Isaac est représenté nu et les yeux bandés : c'est là que les fondements du temple sur le Moria seront délimités un jour avec la corde d'arpenteur : telle est l'explication que je voudrais donner ici en opposition avec Garrucci, qui voit là une allusion à la dispersion d'Israël.

Des témoignages de la diffusion extraordinaire de cette scène sur des peintures nous sont fournis par les pères de l'Église [2]. Grégoire de Nysse parle d'une peinture de cette scène qu'il n'avait jamais pu regarder sans larmes. La description montre qu'ici aussi Abraham tenait Isaac par les cheveux (*op. ed.*, Paris, 1638, III, p. 476, dans Braun, J. R. H., 13, 150). Ephrem relève le même trait sur la peinture décrite par lui. L'abbé de Wiremouth acheta entre 680 et 686 une image représentant Isaac apportant le bois pour le bûcher (v. Eugène Müntz, *Etudes sur l'histoire de la peinture et de l'iconographie chrétienne*, Paris, 1866, p. 22).

Le témoignage le plus remarquable pour la propagation de ces peintures est, pour moi, cette circonstance, que même la littérature juive du moyen âge en fait mention. Dans une ordonnance, qui rappelle l'usage anglais étendant la loi de l'observance du dimanche jusqu'à la défense de visiter les galeries de peintures et les musées, la Tosifta de Sabbat, ch. XVII, 1 dit : כתב המהלך תחת הצורות ותחת הדיוקנאות [3] אין מסתכלין בו ולא עוד אלא אף בחול אין מסתכלין בדיוקנאות. « Il n'est pas permis de regarder (le

[1] De Wilmowsky, *Archäologische Funde in Trier und Umgebung;* Trèves, 1873, in-4°, p. 41.

[2] Hasenclever, p. 220, note 1.

[3] Je ne puis accepter l'interprétation donnée jusqu'à présent de ce mot. Δύο-εἰκών n'est pas un mot, c'est une invention étymologique désespérée. Prendre le ד comme un signe conjonctif (Sachs, *Beiträge*, II, 50, note 54), c'est sans exemple. Le mot grec εἰκών, qui a de nombreux dérivés, en latin icona, ou ichona, dans les extes; en italien ancona, cona, conetta, conula (voir *Revue de l'art chrétien*, N. S., I, 293, note 1), en arabe *iknim*, au plur. *Akânîm*, se dit en syriaque יוקנא. Peut-être le די dans דיוקנא doit-il être considéré comme une extension du son י comme nous voyons Jonas transformé en Diunas (*Bulletino di arch. crist.*, II, 5 (1874), p. 155, III, 2 (1877), p. 80). Comp. diurnus et jour et tant d'autres exemples dans les langues romanes. De même, je m'explique la forme דקנתין par δάκτυλος. Il n'y a pas de ד ajouté. Le renvoi de l'Aruch de Kohut, III, 53, à דטולמיסין ne prouve rien, car ce mot relie une forme verbale grecque avec ד = אשר.

samedi) les inscriptions courant sous les peintures et les sculptures : ces dernières, il est même défendu de les regarder les autres jours. » R. Salomon b. Izak dit, dans Sabbat, 149*a* : « Parfois on peint sur les murs divers animaux ou diverses images d'homme ou (lire או של) d'événements, comme, par exemple, la lutte de David et de Goliath, et on écrit au-dessous : ceci représente tel animal, ou ceci est l'image de cela. » Nathan b. Jehiel, au contraire, mentionne dans son Aruch, *s. v.* דיוקן, une autre explication : פ״א מציירין כיצד נעקד יצחק ושאר מעשים : « c'est-à-dire il y a des images où sont figurés le sacrifice d'Isaac et d'autres événements ». Donc, l'auteur de cette interprétation savait que ces scènes étaient reproduites par la peinture, ce qu'il n'a pu constater que dans l'art chrétien [1]. L'exemple était d'autant plus frappant que dans les peintures de l'Ancien-Testament, comme nous le savons par les églises que Paulinus de Nola fit décorer, il y avait des inscriptions explicatives.

Pour l'observateur non prévenu, il ne sera pas douteux un instant que c'est le caractère d'Abraham acceptant de sacrifier son fils, parce qu'il croyait à l'immortalité de l'âme, et celui d'Isaac si merveilleusement sauvé de la mort qui rendirent cette scène si propre à des peintures funéraires. Toute la typique et tout le symbolisme que les pères de l'Église appliquèrent, suivant le classement de M. Le Blant, p. 101, est inutile et sans but pour l'interprétation de cette scène. Du reste, le sacrifice du Golgotha n'est pas représenté dans les peintures des premiers siècles ; à quoi bon alors le prototype, si l'image elle-même manque ? C'est donc uniquement la pensée du sépulcre qu'elle évoquait qui a donné à cette scène une place dans la série des peintures des monuments ; cf. Schultze, *Arch. Studien*, p. 93 et suiv. Le manque d'hésitation de la part d'Abraham à sacrifier son fils a frappé la synagogue comme l'Eglise. Les poètes juifs ont cru devoir l'en blâmer (voir mes observations dans *Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1885, p. 468). Les pères de l'Église expliquent cet acte par sa foi robuste en la résurrection (v. Le Blant, 102, note 6). C'est aussi ce qu'admet Hasenclever (p. 219), qui, pour cette raison, n'aurait pas dû rappeler la possibilité que l'origine de cette scène se rattache aux

[1] C'est ainsi qu'Elia Kapsali, de Candie, savait que le lion a été représenté par l'art chrétien à cause de la vision d'Ezéchiel du char de Dieu, I, 10, et c'est pour cette raison qu'il défendit de mettre un bas-relief de marbre représentant un lion au-dessus du tabernacle, voir les *Consultations*, de Joseph Caro, אבקת רוכל n° 63 : אבל צורת אריה כיון שהגויים מציירים אותו לאחד מארבעה חיות שבמרכבה. Cf. Löw, *Graphische Requisiten*, I, 38. Au sujet du lion considéré comme le symbole du Christ, voir Kraus, R. E. P., *s. v.*

anciennes images du sacrifice d'Iphigénie. Ce qui prouve combien l'histoire du sacrifice d'Isaac est liée, dans le judaïsme, avec la pensée de l'immortalité, c'est, outre l'Epître aux Hébreux, XI, 17-19, la tradition d'après laquelle Isaac serait l'auteur de la finale de la seconde des *Dix-huit* bénédictions, car, lorsque son âme, qui s'était déjà envolée, rentra en lui à la voix libératrice de l'ange, il s'écria : ברוך אתה יי מחיה המתים « Sois loué, Éternel, qui fais revivre les morts » (*Pirké de R. Eliézer*, ch. XXXI ; cf. Beer, p. 69). Au sens de la tradition juive adoptée par l'Église, il n'y a donc pas, pour symboliser la foi dans l'immortalité, de symbole plus élevé et plus simple que le sacrifice du Moria.

DAVID KAUFMANN.

(*A suivre.*)

NOTES SUR LA PESCHITTO

I

EDOM ET ROME.

Dans une dissertation intitulée *Meletemata Peschitthoniana*, M. Joseph Perles a soutenu la thèse, admise aujourd'hui, que la version syriaque de l'Ancien-Testament appelée Peschîtto a été faite au IIe siècle de notre ère par plusieurs traducteurs juifs qui suivaient les traditions des écoles de la Palestine. Il a montré, par de nombreux exemples tirés du Pentateuque de cette version et rapprochés des Targoums et des Midraschim, que les changements et les additions au texte hébreu étaient intentionnels et qu'ils étaient conformes aux interprétations admises par les docteurs juifs. L'origine juive de la Peschîtto établie, on est autorisé à rechercher dans cette version des vestiges de targoums disparus, et ces recherches peuvent être fructueuses pour l'histoire et l'exégèse des targoums postérieurs. Le passage de la Peschîtto que nous signalerons ici mérite, à ce titre, d'attirer l'attention des exégètes ; il appartient évidemment à la littérature du premier siècle de l'ère chrétienne, quand les Juifs, après le règne de l'Iduméen Hérode, le vassal des Romains, prirent l'habitude de désigner Rome par le nom d'Edom. Grâce à cette assimilation de Rome et d'Edom, les docteurs juifs pouvaient, en interprétant les textes sacrés, surtout les livres des Prophètes, se livrer à des allusions, en apparence inoffensives, mais qui, en réalité, entretenaient le feu de haine qui couvait dans les cœurs des opprimés [1].

On trouvera dans les lexiques de Buxtorf et de J. Lévy de nombreuses citations de la littérature postérieure qui montrent

[1] Voir Graetz, *Geschichte der Juden*, 2e éd., IV, p. 17.

que l'identification de Rome et d'Edom était une règle admise pour l'exégèse biblique; nous reproduirons seulement quelques mots du commencement du commentaire de David Kamchi sur Obadia, qui formulent clairement cette règle : ומה שאמרו הנביאים בחרבן אדום באחרית הימים על רומי אמרו « toutes les fois que les Prophètes ont parlé de la destruction d'Edom à la fin des temps, ils l'ont entendu de Rome ». Après ces mots, Kamchi renvoie à son commentaire d'Isaïe, 34, 1, où il dit : כשתחרב ארץ כותי יצאו ישראל מגלות « lorsque l'empire des chrétiens sera détruit, Israël sortira de la captivité ».

Le fragment de targoum que la Peschitto nous a conservé offre un intérêt tout particulier, d'abord parce qu'il appartient à un document ancien, et ensuite parce que le verset biblique qu'il traduit servait de base à l'argumentation qui établissait pour l'exégèse la règle de l'identification de Rome et d'Edom. C'est, en effet, une loi suivie par les docteurs dans les Talmuds et les Midraschim de faire découler d'un verset biblique les nouveaux principes qu'ils formulent ou les usages dialectiques qu'ils consacrent. Dans le cas dont il est question, il était d'autant plus nécessaire d'invoquer l'autorité de la Bible qu'il s'agissait de faire naître dans les esprits la conviction intime que les calamités prédites contre Edom avaient été réellement annoncées pour Rome.

Ces considérations préliminaires nous ont paru nécessaires pour l'intelligence du verset que nous nous proposons d'expliquer. Ce verset est le dernier du psaume XII, ainsi conçu dans le texte hébreu :

סָבִיב רְשָׁעִים יִתְהַלָּכוּן
כְּרֹם זֻלּוּת לִבְנֵי אָדָם׃

Le premier membre de phrase est clair ; quant au second, il est si peu intelligible que chaque interprète le traduit d'une manière différente : *tot capita, tot sensus*, et on n'est pas d'accord sur son vrai sens.

La Peschitto porte :

כריכין רשיעא ומהלכין.
איך רומא זלילא דבני אדום.

Tout autour les pervers s'avancent,
comme la hauteur vile des fils d'Edom.

Il est évident que la traduction littérale du second membre « comme la hauteur vile des fils d'Edom » ne signifie rien. Les

commentateurs syriaques disent qu'il s'agit d'un haut lieu où les Edomites avaient construit un temple à leurs idoles et où ils se livraient aux pratiques obscènes de l'idolâtrie[1]. A l'époque où vivaient les auteurs de la Peschitto, on se souciait trop peu de l'ancienne religion des Edomites, pour se croire autorisé à changer l'hébreu בני אדם, « fils des hommes », en בני אדום, « fils d'Edom ». Cette substitution était, en effet, voulue, car le texte hébreu ne comportait pas de variante à cet endroit : toutes les autres versions ont conservé les mots « fils des hommes ». Il y a là un changement intentionnel amené par les mots précédents : רומא זלילא s'interprétait dans le sens de רומי זלילתא, « Rome la vile », et le sens véritable, à peine déguisé, était :

Partout les pervers nous assiègent,
comme nous a assiégés l'inique Rome,
la ville des Edomites.

Ce sens ne pouvait échapper à la génération qui avait subi les horreurs du siège de Titus et à l'esprit de laquelle était encore présente la domination antinationale des Iduméens. Par ce targoum s'explique aussi l'expression רומי רשיעה, « Rome la perverse », devenue courante dans la littérature juive postérieure, si l'on rapproche le mot רשיעה du mot רשיעא de notre verset.

Comment ce targoum s'est-il perdu ? La crainte des persécutions aura conseillé aux Juifs de cette époque de laisser de côté un texte trop clair pour ne pas être dangereux, et on lui aura substitué le targoum que nous possédons et qui disait, pour les initiés, la même chose, sans être compromettant ; en voici les termes :

הזור הזור רשיעיא מהלכין
כעלוקא דמצצא אדמיהון דבני נשא.

Tout autour les pervers s'avancent
comme une sangsue qui suce le sang des hommes.

Où les traducteurs ont-ils pris le mot sangsue ? Ont-ils vu dans l'hébreu רֶם un synonyme de רִמָּה, « ver » ? Non, la sangsue n'est ici qu'une allusion à la Rome insatiable, qui, comme une sangsue, vivait du sang des Juifs qu'elle écrasait d'impôts, ainsi qu'en témoigne la littérature du temps, et cette traduction n'est qu'une paraphrase de l'ancien targoum conservé par la Peschitto.

[1] Voir le passage de Bar Bahloul rapporté par M. Payne Smith dans son *Thesaurus syriacus*, sous le mot אדום.

II

LE FILS DU TOIT.

La Peschitto a encore du monde païen quelques souvenirs que l'on ne retrouve pas ailleurs. L'expression בַּר אֲגָרָא, « fils du toit », désignant le démon lunaire qui, dans la croyance des anciens, torturait l'épileptique aux changements de lune, appartient certainement au paganisme ; elle ne se comprend que comme un vestige du culte astrolatrique, sur lequel l'Ancien-Testament nous fournit quelques données. On la trouve dans deux versets de l'évangile de saint Mathieu, IV, 24, et XVII 15. Dans le premier verset il est parlé des démoniaques, des épileptiques et des paralytiques, que Jésus avait la renommée de guérir ; le grec σεληνιαζομένους qui désigne les épileptiques est traduit en syriaque par דְּבַר אֲגָרָא, « ceux du fils du toit » ; dans le second verset, où il est question d'un père qui conduit son fils épileptique devant Jésus, le grec ὅτι σεληνιαζεται est rendu dans la Peschitto par דאִית לֵה בַּר אֲגָרָא, « qui a un fils du toit ». La Vulgate se sert, dans les deux cas, du mot « lunaticus » ; la version arabe paraphrase : elle traduit dans le premier cas : « ceux qui sont frappés au commencement des nouvelles lunes », et, dans le deuxième cas. « qui est frappé au commencement des nouvelles lunes ». On voit que ces versions se rendaient parfaitement compte de la valeur du verbe grec σεληνιάζεσθαι ; l'idée exprimée par ce verbe doit également se retrouver dans l'expression syriaque. En dehors de cette voie, on n'aboutit qu'à des hypothèses en l'air, comme celles que proposent les divers commentateurs syriaques : pour les uns, le démon de l'épilepsie est appelé fils du toit, parce qu'il apparaît sur le toit à sa victime et descend du toit vers elle ; selon d'autres, le possédé était sujet aux attaques de l'épilepsie quand il se trouvait sur un toit alors il écumait, tombait et se blessait ; une troisième explication voyait dans ce génie malfaisant un démon d'un ordre inférieur dont la puissance ne s'élevait pas au-dessus du toit [1]. On comprend que le

[1] Ces diverses explications ont été recueillies par Bar Bahloul dans son lexique et reproduites par M. Payne Smith dans son *Thesaurus syriacus*, sous les mots אגרא et בר. Nous ferons remarquer ici que les mots בר אגרא ne désignent jamais l'épileptique et ne doivent pas être traduits par *lunaticus*, comme le fait encore M. Payne Smith ; ils ne s'appliquent qu'au démon de l'épilepsie, au démon du lunaticus,

souvenir des anciennes pratiques religieuses dut s'effacer promptement de l'esprit des Syriens chrétiens. C'est donc une bonne fortune que de rencontrer dans la Bible des textes qui nous permettent de retrouver le sens original de cette locution. Les livres bibliques nous apprennent, en effet, que le culte des astres avait lieu sur le toit des maisons ; c'était là qu'étaient dressés les autels où on sacrifiait à ces divinités ; c'était là, par conséquent, qu'habitaient les génies ou démons sidéraux, les esprits qui dans la croyance des anciens, étaient les hypostases de telle planète et leurs messagers auprès des hommes. Le *Bar-éggârâ*, le fils du toit, est donc le génie sidéral qui assiste au sacrifice offert sur le toit à la divinité planétaire Zéphania, I, 5, parle de ceux qui se prosternent sur les toits devant l'armée des cieux : וְאֶת־הַמִּשְׁתַּחֲוִים עַל הַגַּגּוֹת לְצְבָא הַשָּׁמָיִם ; Jérémie, XIX, 13, mentionne les maisons sur les toits desquels on sacrifiait à toute l'armée des cieux : הַבָּתִּים אֲשֶׁר קִטְּרוּ עַל־גַּגֹּתֵיהֶם לְכֹל צְבָא הַשָּׁמָיִם. Les autels qui étaient sur le toit de la chambre supérieure d'Achaz, II R., XXIII, 12, étaient consacrés au culte des astres, ainsi qu'il résulte du verset 5 du même chapitre comparé avec les versets de Zéphania et de Jérémie cités plus haut. On lit dans ce verset : וְאֶת־הַמְּקַטְּרִים לַבַּעַל לַשֶּׁמֶשׁ וְלַיָּרֵחַ וּלַמַּזָּלוֹת וּלְכֹל צְבָא הַשָּׁמָיִם. M. Stade, dans la *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 1886, p. 305, rapproche ingénieusement de ces versets un autre verset de Jérémie, XXXII, 29, où il est annoncé que les Chaldéens brûleront avec la ville les maisons sur les toits desquelles on sacrifiait à Baal : וְאֵת הַבָּתִּים אֲשֶׁר קִטְּרוּ עַל־גַּגֹּתֵיהֶם לַבַּעַל, et il en conclut que Baal, dans ce passage, comme dans II R., XXIII, 5, est une expression concrète qui résume en elle toutes les divinités sidérales : le soleil, la lune, les constellations et toutes les étoiles du firmament.

Ces divinités, comme toutes les divinités du panthéon, avaient chacune son culte spécial dans une ou plusieurs localités. Le culte de la Lune paraît avoir joui d'une grande faveur surtout en Syrie, à en juger par les monuments épigraphiques qui nous font connaître des noms d'individus dont le mot ירח, « lune », est un des éléments, comme ירחבול, v. *Syrie centrale*, nos 15, 93, 124 ; ירחבולא, *id.*, no 2 ; ירחיבולא, *id.*, no 73 ; ירחי, *id.*, nos 16, 30, 68 83 ; comparez aussi sur les monnaies d'Edesse le croissant lunaire représenté sur la tiare des rois d'Edesse. Si cet astre était en grande vénération chez les Syriens, il est très admissible que l'ex-

v. *Addai the Apostle*, 3, 29, comparé avec *Ancient Documents*, 2, 14 ; *Apocryphal Acts*, 39, 9 ; 181, 14 ; 229, 19 ; *Act. Martyr*, I, 73 ; *Aphraat.*, 43, 1.

pression *bar-éggârâ*, « fils du toit », qui avait dû s'entendre des génies sidéraux en général, ait désigné en Syrie le génie lunaire.

Dans cette hypothèse, on comprend que le traducteur ait rendu le grec σελήνιάζεσθαι par « avoir un fils du toit ». On ne le comprendrait plus, si on voulait rapprocher le syriaque אֶגָּרָא, « toit », de l'araméen targoumique אֲיגוֹרָא, « autel des idoles », quelque frappante que soit l'analogie des mots, car l'expression targoumique s'applique au culte des idoles en général, et non pas seulement au culte des divinités astrales. Le targoumique אֲיגוֹרָא doit être comparé avec גַּל et גוֹגַל, qui signifient « tumulus », colline de sable, et qui, comme hauteurs, convenaient au culte idolâtrique, conf. Genèse, XXXI, 47, où יגר סהדותא est pris dans le sens de monument commémoratif. Si le mot אֲיגוֹר traduit dans les targoums l'hébreu מִזְבֵּחַ, il se rapproche, par son sens primitif, de l'hébreu בָּמָה, et, quoique le tumulus et le toit aient été des lieux affectés au culte, on ne doit, en aucun cas, dériver איגרא, « toit », de איגורא, « autel » ; le premier vient de la racine נגר, « tirer, allonger », parce qu'en Orient le toit est plat et, d'après la loi mosaïque, devait être pourvu d'une balustrade pour éviter les accidents ; איגורא, « tumulus », vient, au contraire, d'une racine אגר, qui signifie « amonceler, entasser ».

RUBENS DUVAL.

HISTOIRE D'UNE TAILLE

LEVÉE SUR LES JUIFS DE PERPIGNAN EN 1413-1414[1]

I

DESCRIPTION DU MANUSCRIT.

Le manuscrit 6504 de la Bibliothèque municipale de Perpignan (n° 21 du nouveau catalogue des manuscrits) contient l'histoire d'une taille que s'est imposée en 1413 une communauté juive qui est sûrement celle de Perpignan.

Ce manuscrit, écrit en hébreu, se compose de 48 feuillets de papier qui se divisent comme suit :

f. 1 *a*. Espèce de cahier des charges indiquant la nature et le but de la taille et les conditions imposées à ceux qui achèteront la ferme de cette taille.

f. 1 *b*. Deux quittances données par deux des fermiers de la taille à leur troisième associé, Issac Salomon Bendit, chargé de toutes les opérations et de toutes les écritures.

ff. 2 à 42 Comptes personnels de tous les Juifs taillés.

ff. 43 à 46. Journal des sommes perçues par les fermiers et contenant jour par jour, le détail des sommes perçues qui ont été inscrites aux comptes individuels.

ff. 47 à 48. Journal détaillé des frais de la taille (écritures, actes notariés, frais de perception) et des versements faits par les fermiers pour le compte de la communauté juive, avec indication, au moins partielle, du partage des bénéfices de la ferme.

[1] On pourra comparer cette étude avec celle que nous avons publiée, sous le titre de *Deux livres de commerce du commencement du* XIV*e siècle*, dans la *Revue des Etudes juives*, t. VIII, pp. 161 à 196, t. IX. pp. 21 à 50 et 187 à 213.

La description des feuillets 2 à 48 n'est pas sans intérêt pour l'histoire de l'art de la comptabilité.

Les feuillets 2 à 42, contenant les comptes personnels des contribuables, sont arrangés comme suit :

En tête de chaque compte individuel se trouve, en gros caractères, le nom du contribuable et la somme qu'il doit verser à la ferme. C'est son *débit*. Les noms des contribuables se suivent dans l'ordre alphabétique, qui n'est pas toujours, il est vrai, très rigoureusement observé[1].

Après le nom, vient une mention relative à la contribution versée par le contribuable pour un compromis fait avec Joan de Rivesaltes et dont nous parlerons plus loin. Ces versements paraissent avoir été faits antérieurement à la perception de notre taille, mais ils sont reportés ici au *crédit* du contribuable et en décharge de son *débit* pour le montant de sa taille. Toutes ces sommes ont été payées par l'intermédiaire de Méir Vidal (ou avancées par lui) et encaissées par Mossé Cohen. Puis viennent, en colonne, et à leur date, les payements successifs faits par le contribuable pour le montant de sa taille. Les sommes versées, écrites en toutes lettres ou représentées, suivant l'usage, par des lettres de l'alphabet hébreu, sont à peu près en colonne, de sorte que l'addition en est facile. Quand le compte est liquidé (crédit égal au débit), il est suivi du mot השלים ou quelquefois השלמה ; ce mot manque lorsque le compte personnel n'est pas liquidé. Au cours des opérations, les administrateurs de la communauté ou de la taille (*néémanim*[2]) accordent un assez grand nombre de réductions d'impôt (סלקו לו הנאמנים), ces réductions sont inscrites dans une seconde colonne à côté des sommes versées et portées en compte à l'*avoir* du contribuable.

La plupart des pages contiennent deux comptes personnels, quelques-unes en portent davantage.

Au bas de chaque page, le total du nombre de contribuables portés sur la page et le total de leur *débit* est certifié par quatre personnes, qui sont peut-être les *néémanim*. Ces quatre personnes sont Méir Vidal, Benvenist Astruc de Besalu, Issac Samson et Boniac Bonsenior. Méir Vidal figure déjà, comme nous l'avons vu, dans la perception pour le compromis de Joan de Rivesaltes.

Les ff. 48 à 46 sont divisés en deux, trois ou quatre colonnes.

[1] Le règlement d'Avignon de 1556 prescrit également de tenir les comptes « par A B C ». Maulde, *Les Juifs dans les États français du Saint-Siège*, Paris, 1886, artt. 41, 42.

[2] Voir *Revue*, t. XIII, p. 199.

Les colonnes contiennent de petits chapitres, ayant en tête la date des versements, et, sous la date, les noms des contribuables et le montant de leurs versements ; les sommes sont en lettres de l'alphabet hébreu, disposées en colonne. Le total de chaque colonne est inscrit au bas de la colonne.

Les ff 47 48 n'offrent rien de particulier au point de vue technique. Le total de chacune des pages 47*a* et 47*b* est fait au bas de la page.

II

CAHIER DES CHARGES POUR LES FERMIERS DE L'IMPOT. ÉTABLISSEMENT DES COMPTES DES CONTRIBUABLES.

Le feuillet 1*a* donne sur l'histoire de la taille (מס et מגבה) les indications suivantes :

La taille fut décidée par les *néémanim*, en vertu du pouvoir qui leur avait été donné par la majorité de l'Assemblée générale (מיעמד) de la communauté, suivant l'acte dressé par Salomon Salomon, ministre officiant, le mardi 28 novembre 1413.

Le contribuable devait payer, pour chaque livre qu'il possédait, 1 sou 6 deniers. L'état de fortune des contribuables était pris dans les manifestes (הודעות) faits par eux en mai 1410. On sait que ces manifestes sont les déclarations où les contribuables inscrivaient le détail de leur avoir, pour la répartition proportionnelle des impôts [1].

Le montant de la fortune déclarée dans les manifestes se trouve écrit, dans ff. 2 à 42, au-dessous du nom de chaque contribuable. Cette indication ne se trouve pas sous les noms des personnes uniquement imposées pour le compromis de Joan de Rivesaltes.

Le produit de la taille devait être consacré à solder le montant d'une somme due par la communauté, à la suite de ce compromis (פשרה), à Joan de Rivesaltes; puis, à payer un certain nombre de créanciers juifs et chrétiens de la communauté; et enfin, à un versement qui devait être fait par la communauté au trésorier (אדון הסוכן, probablement trésorier du roi). Nous donnerons plus loin le tableau de ces dettes et nous montrerons que des changements

[1] Voir *Revue*, t. XIII, p. 207.

furent apportés par l'administration juive dans la répartition primitive du produit de la taille.

La ferme de la taille fut vendue par adjudication publique. Les adjudicataires furent (f. 5*a*) les trois Juifs : En Salomon [1] Bonsior Bendit, En Bendit Vidal et Issac Salomon Bendit. Ce dernier, comme on le voit à chaque page du manuscrit, fut chargé de la direction des opérations de perception, des payements, de la distribution du dividende ou bénéfice (ריוח) de la ferme à ses associés. Il est l'auteur de notre manuscrit (voir son nom dans la liste alphabétique des noms de personnes qui suit).

Il fut convenu, d'un côté, que les fermiers verseraient, dans les délais prescrits, les sommes dues par la communauté, et qu'ils s'y engageraient sous peine de prison (תפישה) et d'ôtage [2]. Les reçus que leur donneraient les créanciers de la communauté seraient remis par eux à la communauté, sous peine d'une amende de 10 l., moitié au trésor du roi (Fernand Ier, roi d'Aragon), moitié à la communauté.

D'un autre côté, la communauté s'engageait envers les fermiers à faire annuler tout acte par lequel un contribuable aurait obtenu, de quelque fonctionnaire ou personnage que ce fût (חצרן, courtisan), d'être exempté de la taille. Dans le cas où cette annulation n'aurait pas lieu, le montant de la taille du contribuable exempté tomberait à la charge de la communauté.

En outre, les fermiers obtenaient le droit de poursuivre (לגרש) les contribuables, même les veuves et les femmes en l'absence de leurs maris, pour le payement des tailles, de les faire mettre en prison, de prendre leurs biens en gage et de les vendre à leur profit jusqu'à concurrence de la somme due [3].

Une excommunication générale avait été prononcée à la synagogue [4] contre tous ceux qui chercheraient, par un moyen ou un autre, à échapper à la nécessité de payer la taille. Le fermier pouvait, pour les personnes qu'il voulait ou qui l'avaient payé,

[1] Nous donnerons partout à ce nom la forme Salomon, quoique nous pensions qu'on prononçait plutôt Salamon ou Salmon.

[2] On entend par ce mot l'internement de fonctionnaires ou d'administrateurs, dans un local déterminé, jusqu'à ce qu'ils aient rempli un mandat qui leur est donné par la communauté. On trouve l'*ôtage* de personnes choisies pour élire les fonctionnaires, par exemple dans les Consultations de Salomon b. Adret, 3e partie, nos 330, 333, 422, 424. A Avignon également les députés sont enfermés jusqu'à ce qu'ils aient fait certaines élections ou certains règlements (*Annuaire de la Société des Études juives*, I, p. 203, art. 2).

[3] A Avignon, en 1556, le collecteur des impôts des Juifs peut faire gager et mettre en prison les contribuables, vendre les gages à l'encan au bout de huit jours, faire mettre les femmes *en arrêt*, non en prison. Maulde, articles 40 et 44.

[4] On peut voir ce qu'étaient ces excommunications dans *Annuaire*, *l. c.*, p. 185.

lever cette excommunication au nom de la communauté. Pour les personnes qui, au contraire, essayeraient de se soustraire à l'impôt, la communauté s'engageait à les excommunier nominativement dans la synagogue le lundi et le jeudi (jours où la synagogue est plus fréquentée, parce qu'on y lit un chapitre du Pentateuque).

Le cahier des charges paraît avoir été écrit avant le 7 décembre 1413 (1 *a*) ; la ferme de la taille fut achetée probablement à cette date, mais l'acte d'achat ne fut dressé que le 10 par le notaire Bernat Fabre (47 *ab*, en haut, et couverture du manuscrit, à l'intérieur, en tête du manuscrit) ; la perception commença le 8 décembre 1413 (43 *a*), le partage des dividendes entre les fermiers eut lieu le 16 avril 1414 (1 *b* et 10 *a*), cependant de petits arriérés furent encore encaissés jusqu'au 6 novembre 1414, sans que nous puissions dire avec certitude comment le partage des bénéfices a pu se faire avant la fin de l'opération.

Le montant du produit de la taille avait été fixé d'avance par les *néémanim* (f° 1 *a*) à L. 482.0.0. Pour établir ce chiffre, nous pensons que les administrateurs ont fait écrire d'avance, dans notre manuscrit, par le secrétaire de la communauté, le *débit* des comptes individuels et les totaux au bas des pages jusqu'au f° 40 *b*, et y ont fait inscrire en même temps, au *crédit* de chaque contribuable, la somme qu'il avait déjà versée antérieurement pour le compromis de Joan de Rivesaltes et qui devait venir en déduction des payements à faire pour la taille. C'est dans cet état qu'ils auront livré le manuscrit à Issac Salomon Bendit. Les indications ci-dessus, en effet, ne sont pas, comme le reste du manuscrit, de la main d'Issac Salomon Bendit, mais de la main qui a écrit le cahier des charges du f° 1 *a*. Le total des débits jusqu'au f° 40 *b* est tout près de L. 482 (il est L. 481.2.8) ; les comptes des ff. 41 42 ont évidemment été ajoutés plus tard, car les noms des contribuables portés à ces comptes ne sont pas à leur place alphabétique, et, en outre, à partir du f° 41 *b*, les quatre signatures qui attestent, au bas des pages, le total du *débit* sont réduites à deux ou manquent tout à fait. Il paraît probable que les signatures ont été apposées d'un coup par chaque signataire sur tous les feuillets précédents, leur absence partielle ou totale sur les feuillets suivants vient de ce que les comptes de ces feuillets ont été ouverts plus tard et on n'aura pas eu le temps de porter ces comptes à la signature des *néémanim* ou de tous les quatre *néémanim*. Avec ces comptes nouveaux, le total du *débit* de tous les comptes individuels est de L. 488.7.1.

Il est sûr que c'est à Perpignan et non ailleurs que notre taille

a été levée. Tout d'abord on verra, dans les listes nominatives qui suivent, qu'un grand nombre de contribuables sont originaires de localités voisines de Perpignan, en deçà et au delà des Pyrénées. En outre, tandis que l'origine des Juifs venus d'autres villes est indiquée, on ne trouve pas une seule fois, dans notre manuscrit, la mention qu'un contribuable serait de Perpignan, ce qui est naturel si la taille a été levée à Perpignan, mais ne se comprendrait pas si elle avait été levée dans une autre ville voisine, il eût été impossible qu'on n'y eût pas trouvé un seul contribuable originaire de Perpignan. La ville de Rivesaltes, dont le nom est porté par un des principaux créanciers des Juifs, est tout près de Perpignan. C'est à Perpignan seul, probablement, que l'on pouvait trouver, comme capitale de cette partie de l'Aragon, un fonctionnaire de la cour comme Bérenger Ribas, qui porte le titre de *courtisan*. Enfin, argument décisif et qui suffirait à lui seul, le notaire qui intervient à chaque instant dans l'histoire de notre taille, Bernard Fabre, est un notaire qui a exercé à Perpignan en 1414, et M. Vidal, le savant bibliothécaire de la ville de Perpignan, a même retrouvé dans des papiers qui restent de ce notaire une note qui paraît se rapporter à notre taille.

III

DESCRIPTION DES OPÉRATIONS ET TABLEAUX JUSTIFICATIFS.

En faisant la déduction des sommes qui avaient déjà été versées antérieurement pour le compromis de Joan de Rivesaltes, et dont le total, d'après l'addition que nous avons faite des comptes individuels, se monte à L. 70.6 0, le produit de la taille devait être primitivement de L. 410.0.0 environ. La communauté n'avait pas besoin de toute cette somme, comme on va le voir, c'est ce qui explique les nombreux dégrèvements accordés aux contribuables au cours des opérations. Ces dégrèvements sont indiqués dans les comptes individuels.

Les sommes nécessaires à la communauté se montaient primitivement (tableau I plus loin) à L. 346.10 0 ; mais, avant que la perception fût achevée, un certain nombre de changements se produisirent dans l'état de la dette, comme on le voit par la comparaison de nos tableaux (tableaux I et II plus loin). Le plus important de ces changements consiste dans la disparition

des L. 110.0.0 qui devaient être versées au trésorier royal, et qui probablement sont remplacées, dans les dépenses effectives (tabl. II), par un payement de L 71.4.7 fait au percepteur de la communauté (pour le compte du trésorier?) et un payement de L. 58.10 0 fait, sur ordre de la communauté, à En José Mordecai Salamies et En Salomon Bonsenior Bendit (48*a*), qui avaient peut-être avancé cette somme à la communauté pour payer le trésorier. Avec quelques autres petites augmentations, le total des sommes à payer pour le compte de la communauté se monta (tabl. II) à L. 366.9.1. Ce total se trouve indiqué au haut des ff. 47 *ab* et sur la couverture du manuscrit, à l'intérieur. Les L. 58.10.0 furent finalement payés en trois parts égales (48*b*) à En Salomon Bonsior Bendit, à la veuve Salomon Issac Bendit et à En Vidal Bendit.

Les frais de perception, suivant les calculs que nous avons faits sur les indications détaillées des ff. 47 et 48, se montèrent à L. 2.7.10. Ils comprennent le salaire donné à des aides, la vente des gages et objets saisis, la conservation des gages, la mise en prison au moins d'un récalcitrant, le payement du notaire ; même les frais d'encre sont comptés. On trouvera le détail de ces dépenses au tableau IV plus loin.

Les payements se firent assez difficilement, par petits à compte ; le nombre des gages vendus est considérable, il y eut finalement quelques non-valeurs ou arriérés : ils se montent, d'après le total que nous en avons fait sur les comptes particuliers, à L. 0.17.1.

Le bénéfice des fermiers est assez difficile à déterminer avec une rigueur absolue. Il paraît résulter des indications réunies dans notre tableau V qu'il fut de L. 5.11.3 ou plutôt de L. 6.8.4.

TABLEAU I. — *Sommes destinées à être payées, pour le compte de la communauté, sur le produit de la taille* (f° 1 *a*).

Le 15 décembre 1413	à Monsinyor Joan de Rivesaltes.	L. 50. 0.0
Le 24 — —	à N'Issac Samson et En Bonastruc Jaco.....	130. 0.0
Le 24 — —	à En Samiel Roget.....	28. 0.0
Le 1er mars 1414....	à Messer Joan Masot.....	5.10.0
En février —	à Messer Ramon Esquirat	5. 0.0
— —	à Monsinyor Francès Despoug.	5.10.0
Le 1er — —	à En Bernat Estève	12.10.0
Le 15 — —	au trésorier (royal)	110. 0.0
		346.10.0

TABLEAU II. — *Sommes effectivement payées par les fermiers de la taille pour le compte de la communauté* (d'après les ff. 47 *a b*).

15 déc. 1313.	Monsin. Joan de Rivesaltes	L.	50. 0.0
22 —	En Jacme Catala pour En Samiel Roget		28. 4.6
17 janv. 1314	Le percepteur de la communauté En Mossé Astruc Cohen		71. 4.7
22 —	Issac Samson et En Bonastruc Jaco		130. 0.0
26 —	En Bernat Estève		12.10.0
29 —	Messer Ramon Esquirat		5. 0.0
19 fév. 1314.	Monsin. Joan Masot		5.10.0
19 —	Francès Despoug		5.10.0
23 mars 1314	En José Mordecaï Salamies et En Salomon Bonsenior Bendit		58.10.0
			366. 9.1

TABLEAU III. — *Compte débiteur des fermiers.*

1. Sommes payées antérieurement par les contribuables pour le compromis de Joan de Rivesaltes et n'entrant pas dans la caisse des fermiers	L.	70. 6.0
2. Sommes encaissées		374. 8.2
3. Arriérés		0.17.1
4. Dégrèvements ordonnés par les *néémanim*		42 16.1
		488. 7.4

Les nos 1, 3 et 4 de ce tableau ont été obtenus en faisant le total des indications qui se trouvent, sur ces matières, dans les comptes individuels; le no 2 est le total des totaux partiels qui se trouvent au bas des pages dans le journal des recettes ff. 43 à 46.

On remarquera que le total de ce compte est égal, à 3 d. près, au total des débits, lequel est, comme nous l'avons indiqué plus haut, L. 488.7.1.

TABLEAU IV. — *Compte créditeur des fermiers.*

1. Frais de perception et divers :		
à Ras Sola	L.	0.15.10
Issac Jaco		0. 8. 4
Astruguet		0. 8. 2
Ras Julia		0. 0. 4
Vidal Vivas		0. 5. 2
En Macip Cohen		0. 0. 4
Encre דדד		0. 0. 2
En Bernat Fabre, notaire		0. 9. 6
		2. 7.10

2. Payements faits pour le compte de la communauté (tableau II).....	L. 366. 9. 1
3. Les nos 1 et 4 du tableau III.....	113. 2. 1
4. Arriérés (no 3 du tableau III).....	0.17. 1
Solde.....	5.11. 3
	488. 7. 4

Dans ce tableau, les chiffres du no 1 sont obtenus par l'addition des sommes détaillées des ff. 47*a b* et 48*a*.

TABLEAU V. — *Bénéfice des fermiers.*

Ce bénéfice ne peut être que le solde du tableau précédent, ou bien ce solde augmenté des arriérés (no 4 du tableau précédent). On a donc :

Bénéfice.....	L. 5.11.3
ou, en y ajoutant les arriérés	0.17.1
le bénéfice sera.	6. 8.4

Nous supposons qu'il faut prendre ce dernier chiffre (L. 6.8.4); il semble bien qu'Issac Salomon Bendit a payé, le 16 avril 1414, ses deux associés en leur avançant leur part, et qu'il a ensuite continué les recouvrements à son profit, au risque de ne pas rentrer dans tous les arriérés ou avec la certitude qu'il les encaisserait, puisqu'il avait le droit de saisie. La part des associés dans le bénéfice n'a pas été égale, probablement parce qu'ils n'avaient pas fait les mêmes avances de fonds, et on comprend, du reste, qu'Issac Salomon Bendit, qui avait surveillé les opérations, ait eu une part plus grande que ses associés, surtout s'il a fait, lui aussi, des avances de fonds. On voit d'une part, au f. 10*a*, qu'il laisse, évidemment sur sa part du bénéfice, à la Ve Salomon Issac Bendit (c'était peut-être sa mère), une somme de L. 2.0.11. D'autre part, on voit au fo 1 *b* que, le 16 avril 1414, Issac Salomon Bendit donne, comme dividende, L. 1.16 0 à Bendit Vidal, et L. 1.19.11 à Salomon Bonsior Bendit. Enfin (f. 48 *a*) Issac Salomon Bendit, qui était chargé du recouvrement d'un autre impôt, appelé impôt des prêts (מס ההלואות), avait, le 16 avril, en même temps qu'il distribuait les dividendes à ses associés, crédité en outre En Salomon Bonsior Bendit de L. 0.6.0 au compte de cet impôt des prêts. Il en résulterait que le bénéfice de notre taille aurait été réparti comme suit :

En Bendit Vidal	L. 1.16. 0
En Salomon Bonsior Bendit	2. 5.11
Issac Salomon Bendit	2. 6. 5
	6. 8. 4

IV

LISTE DES CONTRIBUABLES ET DES JUIFS DE PERPIGNAN

Cette liste est dressée d'après l'ordre alphabétique des prénoms des contribuables. Nous avons adopté, pour la transcription de ces noms, l'orthographe usitée dans la région (par exemple Abram pour Abraham, Issac pour Isaac, etc.).

M. Vidal, bibliothécaire de la ville de Perpignan, nous a prêté, pour la lecture correcte des noms et pour beaucoup d'autres passages de ce travail, le concours de sa vaste et profonde érudition. Nous lui en exprimons nos meilleurs remercîments[1].

On voudra bien se rappeler que le En ou N' qui précède les noms d'hommes est synonyme de Sieur, Seigneur; de même Na devant les noms de femmes est un reste de dona, dame.

Les signes qui précèdent les noms ont le sens suivant :

o désigne les personnes nommées dans le manuscrit, mais qui ne paient aucun impôt.

— désigne les personnes qui paient la taille d'après leur manifeste. A la suite, entre parenthèses, on trouvera toujours le montant du manifeste, en livres, sous, deniers.

= désigne les personnes qui sont taxées uniquement pour le compromis de Joan de Rivesaltes, mais non pour la taille sur manifeste.

+ désigne les personnes qui paient la taille sur manifeste et sont, en outre, taxées pour le compromis de Joan de Rivesaltes.

Les noms, qui ne sont précédés d'aucun signe, se trouvent uniquement dans notre liste à titre de renvoi.

Dans les taxes pour le compte de Joan de Rivesaltes, nos signes ne se rapportent qu à celles qui seront versées à partir de l'ouverture des comptes de notre ms., non a celles qui ont déjà été perçues antérieurement.

[1] Les transcriptions incertaines des noms de personnes sont soulignées.

On remarquera, dans la liste qui suit, qu'un certain nombre de personnes ne paient aucun impôt. Pour quelques-unes de ces personnes cela s'explique facilement : ce sont des fonctionnaires de la communauté juive (Diulosal, secrétaire ; Issac Jacob, probablement huissier ou sergent ; Salomon Salomon, officiant et probablement secrétaire), des aides employés à la perception de l'impôt (Astruguet, Issac Jacob, Issac Samson, Macip Cohen), des fonctionnaires vérificateurs des comptes (Benvenist Astruc de Besalu, à moins que sa contribution ne soit comprise dans celle des Hoirs Astruc de Besalu ; Mossé Cohen, à moins qu'il ne soit le même que Mossé Astruc Cohen), et enfin le chef des opérations de perception, Issac Salomon Bendit. Les autres exemptions sont, en partie, apparentes et expliquées par les identifications de personnes que nous avons proposées, ou bien elles s'appliquent à de pauvres gens qui n'ont pas les moyens de payer l'impôt, ou enfin les personnes qui paraissent en jouir ne demeurent même pas à Perpignan et ne peuvent pas compter parmi les contribuables. Abram Azriel, qui, d'après le journal, fait un versement le 18 décembre 1413, n'a pas de compte personnel, ce versement se fait donc pour le compte d'un autre contribuable (son père ou sa mère veuve) que nous ne pouvons pas autrement désigner.

Nous ferons encore une autre remarque plus importante. On parle sans cesse de l'immense fortune que possédaient les Juifs au moyen âge : presque chaque fois qu'on peut vérifier les faits, on s'aperçoit que c'est pure fable et que la réalité ne correspond pas du tout à la légende. Les capitalistes juifs des États français du Saint-Siège étaient de pauvres diables en comparaison des banquiers italiens établis dans le pays; la Société des Juifs de Vesoul dont nous avons étudié l'histoire (voir *Deux livres de commerce*) paraît avoir eu constamment besoin du concours et des prêts des Lombards. L'histoire de notre taille conduit à des constatations du même genre. Le total du débit des contribuables était, à l'origine, de livres 488.7.1, et cette somme (sauf une petite partie, que nous assimilons, par hypothèse et pour ce calcul, au reste de la somme) provient d'un impôt de 1 sou 6 deniers par livre. La fortune totale des Juifs de Perpignan aurait donc été de 6,511 livres. Le nombre de familles est d'environ 180, cela fait 36 à 37 livres par famille ou environ 7 livres par tête. Ce n'est pas une grosse fortune. On estime que la somme des fortunes privées, en France, se monte à 210 milliards de francs [1],

[1] Yves Guyot, Rapport concernant l'impôt sur le revenu, Paris, 1886, p. 208 à 210 (p. 210, au lieu de 215 millions; il faut lire 215 milliards).

c'est-à-dire environ 5,500 francs par tête. Supposons que la livre, en 1413, à Perpignan, ait valu 20 à 25 francs et que le pouvoir de l'argent ait été à cette époque dix fois ou même vingt fois ce qu'il est aujourd'hui ; supposons une dissimulation de 25 pour cent[1] ; avec toutes ces hypothèses, évidemment exagérées, on n'arrive encore qu'à une moyenne de 4,375 fr. par tête, et il ne faut pas oublier que la fortune des Juifs était grevée d'impôts 3, 4, 5 fois (est-ce qu'on sait ?) plus lourds que ceux de nos jours.

Liste des Juifs.

— Femme Abram Esmies Cabrit, 6 *a*, אברם אצמיאש קבריט[2], et נאברם N'Abram. — (37.10.0).

O Abram Astruc, 34 *b*, paie pour un autre. Pourrait être Abram fils d'Astruc de Besalu (voir Astruc de Besalu) et serait par conséquent identique à Abram de Besalu.

O Abram Azriel, 43 *b*, 18 déc.

— Abram Bendit Cohen, 4 *b*. — (9.7.0).

O Abram de Besalu, paie pour un autre, 32 *b* ; voir Astruc de Besalu et Abram Astruc.

— Abram du Cailar, 2 *b* ; N'Abram ; paie pour un autre, 35 *b*. — (36.12.0).

= Abram Cresques א' קרשקש, 11 *a* ; son gendre et sa femme sont mentionnés, mais sans être nommés.

— Abram Macip Cohen מסיף, 5 *a*. — (30.16.0).

— Abram Méir, 3 *b* ; Abram Méir de Lodève, 43 *a*, 44 *b*. — (72.0.0).

— Abram Rimoc רמוך, 4 *b* ; רמוג, 44 *b*, 45 *a* ; la lecture Rimoc et Rimoch, qui était encore inconnue, est donnée par des pièces latines de Perpignan. — (5.0.0).

— Abram Samuel Cabrit, 3 *a*. — (9.0.0).

+ Ali Mossé אלי משה, 9 *b*. — (1.0.0).

O Aron Loup, לוף, 13 *b*, intermédiaire dans un payement.

— Hoirs Astruc de Besalu, 22 *a*, 43 *b*. Ces héritiers paraissent être Mossé de Besalu, Abram de Besalu, Benvenist de Besalu ; ces deux derniers sont désignés comme frères. — (138.0.0).

— Astruc Bonsior (et Bensenior) בונשיור, 4 *a* ; בונשניור, 44 *a*. — (16.7.1).

— Astruc Cabrit, 3 *a*. — (3.16.0).

— Femme Astruc Cresques, 6 *b*. — (6.0.0).

— Astruc Gracia (et Gracian), 2 *b*, 43 *b*, 45 *a b*. — (36.10.0).

— Veuve Astruc Hayyim, 8 *a*. Le mot veuve est toujours indiqué par l'abréviation אל'. — (6.0.0).

[1] Voir Yves Guyot, pages 212 et 216 ; cf. p. 81.
[2] Sur le nom de Cabrit, voir *Revue*, t. IV, p. 71.

— Astruc José יוסי, 4 *a*. — (3.0.0).
— Héritière d'Astruc Millau, 3 *b* ; 45 *a*, Bonastruc בונאשתרוק ; voir Bonastruc Jaco. — (7.15.0).
O Astruguet אשתרוגיט et אשטרוגיט, 47 *b*; il est courtier סרסור, 47 *a b* ; nommé 6 *b*, 8 *b*, 11 *a*, 30 *b*, 31 *a*, 32 *b*.
— Bella בילה, femme de Salomon de Belcaire, 16 *a* ; נבילה Na Bella, נות ביתו, 36 *b*. — (164.10.0).
— Bendit Benvenist בנדיט בנבנשת, 12 *a* ; assiste à un payement, 10 *b*. — (95.0.0).
O En Bendit Vidal אנבנדיט וידאל, un des fermiers de l'impôt, 5 *a* ; on paie par son intermédiaire, c'est-à-dire, sans doute, qu'il avance de l'argent aux contribuables, 11 *a*, 24 *b* ; reçoit sa part du bénéfice de l'impôt, 1 *b*, 48 *a*. Paraît identique à Vidal Bendit.
O Benvenist Astruc de Besalu ; son nom se trouve au bas de toutes les pages, comme vérificateur des comptes ; est probablement identique au suivant.
O Benvenist de Besalu, 22 *a*, est probablement fils d'Astruc de Besalu. Voir le nom précédent et aussi Abram Astruc et Abram de Besalu.
— Veuve Boaz, 7 *a* ; Boaz de Carcassonne, 44 *b*. — (9.0.0).
— Bonamic Vidal בונמיק, 15 *a*. — (1.10.0).
— Bonastruc Davi בונשתרוק דוי, 12 *b* ; rayé, est allé demeurer au village דרי הישובין[1]. — (68.15.0).
— Bonastruc Farrissol פרישול, 14 *a* ; פרשול, 44 *b*. — (24.0.0).
— Bonastruc Jaco (= Jacob) יקו, 12 *b* ; En Bonastruc אנבו', 1 *a*, 3 *b*, en qualité de détenteur (מחזיק) des biens de la fille d'Astruc de Millau, par ordre du prévôt (פקיד) ; paie pour (prête à ?) divers, 6 *b*, 10 *b*, 19 *a*, 39 *a* ; est un des créanciers de la communauté, 1 *a*. — (59.0.0).
Bonastruc de Millau, voir Astruc Millau.
+ Bondia Boniac בונדיאה בוניאק, 15 *a*. — (3.14.0).
— Bondia Davi (= David) Cohen, 14 *a*. — (17.0.0).
+ Bondia de Posquières, 14 *b*. — (3.10.0).
— Veuve Bonet Vidal בוניט, 10 *b* ; En Bonet Vidal, 17 *a*, 21 *b*. — (63.10.0).
— Bonfil Vidal Ali בופיל וידאל אלי, 13 *a*. — (30.9.0).
— Bonfos d'Avila בונפוש, 14 *b*. — (18.0.0).
— Bonfos Bonmacip בומסיף, 16 *a* ; בונמסיף, 43 *a*. — (128.8.0).
— Bonfos Cresques Alfaquim אלפכים, 12 *a* ; a un fils Jacob demeurant à Laroque, 12 *a* ; a acheté un impôt différent du nôtre,

[1] Les habitants des villages בני הישובין ou דרי הישו' sont plusieurs fois nommés. Ce sont ou bien des Juifs dépendant de la communauté juive de Perpignan, quoique formant une communauté à part, ou plutôt encore des Juifs incorporés officiellement à la communauté juive de Perpignan, quoique demeurant (temporairement ou avec domicile fixe) dans les petites localités voisines. Pour ces gens du village, leurs dettes חרוב et la perception de leurs impôts מגבה, il y a une comptabilité à part, probablement tenue par notre Issac (12 *b*, 41 *a*).

16 *b*, 24 *a*, 30 *a* ; dans la ferme de cet impôt ou d'un autre, il a eu pour associés maître Méir Bonet et un autre, 19 *b*. Paraît être le fils de Mossé Alfaquim, 28 *a* ; En Bonfos, 30 *a* ; fait vendre chez un Juif après saisie, 32 *a*. — (101.10.0).

= Bonfos Maimon מימון, 16 *b* ; מיימון, 45 *b* ; מיימו, 44 *a*.

— Veuve Bonfos Pater פטר, 5 *b* ; a pour fils Vidal Pater et Boniac ; paie pour Ruben Pater, qui est peut-être son neveu ; voir aussi Samuel Mossé. — (358.10.0).

= Bonfos Roget[1] רוגיט et רוגייט, 16 *b*, fils de Samuel Roget, *ib.* et 36 *b*.

= Bonfos Samuel Alfaquim, 11 *b* ; En Bonfos, 5 *a* ; fils de maître (= médecin) Samuel Alfaquim מאיש' שמואל אלפכים, 5 *a* ; achète un impôt avec maître Méir Bonet et un autre, 19 *b*.

= Bonjuda Alfaquim בונגודה et sa femme, 11 *b*.

— Bonjuda (et Bonjudas) de Carcassonne בונגודש, 15 *b* ; בונגודה, 43 *a*. — (1.10.0).

— Bonjuda (et Bonjudas) Gracian, 13 *a*, 43 *a*, 44 *b* ; témoin d'un payement, 12 *a*. — (61.0.0).

— Boniac Bonsior (et Bonsenior) בונשיור, 13 *b*, בונשניור, 44 *b* ; signe au bas des pages comme vérificateur des comptes. — (82.10.0).

+ Boniac Samiel שמיאל et son fils, 13 *b*. — (3.0.0).

= Bonsior (et Bonsenior) *Barbès* בארבש, 16 *b* ; ברביש, 43 *b*.

— Veuve Bonsior (et Bonsenior) Bendit, 5 *a*, 45 *a*. — (25.7.0).

— Veuve Bonsior Maïmo בושיור מימו, 7 *b* ; מיימון, 43 *b* ; voir Issac Iehiel. — (7.7.0).

+ Borgesa בורזישאה, 15 *b* ; בורזישה, 43 *b*. La transcription du nom est assurée par des documents latins. — (1.6.0).

Na Clara, voir Mossé Alfaquim.

— Cresques Alfaquim, 33 *b*. — (74.0.0).

— Cresques Bendit Cohen, 34 *a* ; témoin d'un payement, 12 *a*. — (18.8.0).

— Cresques Dayot דיוט, 36 *b* ; frère de Vidal Dayot, 19 *b*, 34 *b*, 43 *b*. — (11.9.0).

— Veuve Cresques Ferrer פריר, 8 *b*. — (4.0.0).

O Cresques de Foix, paie pour Bonamic Vidal, 15 *a*.

+ Cresques Loup לוף, 34 *b*. — (8.0.0).

— Cresques Macip Cohen, 34 *a*. — (12.6.0).

= Cresques de Montfort, 35 *a*.

— Cresques Vidas וידש, 33 *b*. — (16.15.0).

— Davi du Cailar, 17 *a*, 43 *b*. — (39.10.0).

= Davi Salomon de Foix, 17 *b*.

+ Davi Samiel Cohen, 17 *b*. — (7.0.0).

+ Veuve Dayot Mossé, 6 *b* ; voir Astruguet, Bonastruc Jaco, Hénoch Méir. — (12.0.0).

O En Diulosal José אנדיבלושל, 1 *a* ; a écrit un acte.

[1] C'est la vraie prononciation, au moins à Perpignan, du mot רוגיט ; voir *Revue*, t. XIII, p. 156, où l'on peut proposer Roget au lieu de Rugat.

— Duran Salamies דוראן שלמיאש, 17 *a*. — (141.8.0).
— Veuve Falco (et Falcon) ibn Yahya פלכו ן' יחיאה, 7 *b*; פלכון אבן יחייה, 44 *a*. — (4.13.0).
= Ferrer Davi, 32 *a*; voir Vidal Ferrer.
— Ferrer Davi Bonmacip, 32 *b*; 44 *b*, Ferrer Macip. — (77.0.0).
= Guédalia Uzziel, 21 *a*.
Gothon גוטו, fille de Salomon Bonsior Bendit.
= Gracian (et Gracia) Bonjuda, 21 *a*. Est-ce le même que Bonjuda Gracian?
— Hasdaï des Cortals, 21 *b*. — (82.13.0).
— Veuve Hayyim Benjamin, 8 *a*. — (2.12.0).
— Hayyim Juda, 21 *b*. — (34.11.0).
O Hénoch Méir, paie pour veuve Dayot Mossé, 6 *b*.
+ Issac Abram Momet יצק אב' מומיט, 25 *a*; מומיט, 43 *a*; sa femme Na Sara נשרה, 14 *b*. Momet paraît être un diminutif de Calonymos (Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 43). — (4.9.0).
— Veuve Issac (יצק) Ascher, 7 *a*. — (7.0.0).
Issac Bendit, v. Issac Salomon Bendit.
— Veuve Issac Bonfil, 8 *b*. Les chiffres manquent dans le manuscrit.
— Iomtob (= Bondia) Juda, 23 *b*. — (19.0.0).
= Iomtob de Barbastre, 41 *a*; rayé, est allé demeurer au village.
— Maître (מאש', c'est-à-dire médecin) Issac Cabrit, 3 *a*. — (109.0.0).
— Issac Gabie (et de Gabie) יצק גביאה, 25 *a*; דגביאה, 44 *b*. — (19.10.0).
O Issac Iehiel, 7 *b*, paie pour Bonsior Maimo.
O Issac (et N'Issac ניצק) Jacob, 47 *a b*; probablement le même que יצק שמש יעקב Issac Samas (desservant?) Jacob, 47 *b*; reçoit un salaire pour son concours très fréquent à la perception de l'impôt, 48 *a*; nommé 7 *a*, 8 *a*, 10 *a*, 40 *a*.
= Issac José, 25 *b*; Issac José José, 46 *a*.
Issac Juda Davi, 23 *b*. — (19.0.0).
= Issac Laon לאון, 26 *a*. Laon = Léon.
— Issac Mossé אמנובה *Amnoba*, 24 *a*. Le manuel du notaire Pierre Vila, de Perpignan, 1419-1439, cite un Issach Mossé Abnoba, qui est certainement le même (M. Vidal). — (3.10.0).
— Issac Mossé de Nimes דנימשי, 24 *a*, 47 *a*. — (26.8.0).
= Issac Natan Mordecai, 41 *a*.
O Issac Salomon Bendit et souvent Issac Bendit; c'est lui qui, presque partout, reçoit les payements pour l'impôt, 5 *a*; il est lui-même un des fermiers de l'impôt, il distribue le dividende à ses deux coassociés, 1 *b*, et il tient les écritures de notre registre : אני יצק « moi Issac », 48 *b*; אני יצק בנדיט « moi Issac Bendit », 48 *a*; ניצק שלמה בנדיט שכתב זה המס « N'Issac Salomon Bendit, qui a fait les écritures de cet impôt, » 5 *b*; son nom est encore écrit איצק, 27 *b*, נאיצק N'Issac, 47 *a*, ניצק, 1 *b*. Notre Issac paraît, du reste, faire sa profession de la perception des impôts et des recouvrements des créances. C'est lui, à ce qu'il nous semble, qui recouvre l'impôt des prêts dont

nous avons parlé (48 *a*), qui fait la comptabilité (et probablement le recouvrement) de la ferme des impôts achetés par Bonfos Cresques Alfaquim, qui recouvre les impôts des Juifs établis dans les villages (voir Bonastruc Davi).

= Issac Salomon Natan, 26 *a*.

O Issac Samson (N'Issac, 1 *a*), 12 *a* ; signe au bas de toutes les pages comme vérificateur des comptes ; est un des créanciers de la communauté, 1 *a* ; reçoit argent ou salaire pour son concours עזר העסק, 48 *b*.

— Issac Vidal, 24 *b*. — (29.10.0).

— Jaco (= Jacob) Astruc יקו, 22 *b*. — (103.0.0).

— Société (שתוף) de Jaco Astruc et son frère ou ses frères אחיו, 39 *a*. — (152.10.0).

= Jaco José Cabra קאברה, 25 *b* ; קבראה, 43 *a* ; קברה, 45 *a*.

= Jaco Salomon, 26 *a*.

— Jaco Salvat שלואט, 41 *b*. — (35.8.0).

— José de Cavaillon, 22 *a*. — (48.0.0).

José Cresques de Cabanes, voir Josef de Cabanes.

— Maître José de Céret מאש' יוסי, 27 *b*, 28 *b* ; père de maître Méir Bonet. — (13.0.0).

+ José (et En José אניוסי) Marti מרטי, 25 *b* ; demeure dans la maison de Bonafos d'Avila. — (1.10.0).

— José Méir, 24 *a*. — (6.0.0).

O José Mordecai Salamies, paie pour un autre, 9 *a* ; voir Mordecaï Salamies ; reçoit une fois une somme importante de la communauté avec En Salomon Bonsenior Bendit, 48 *a*.

— Josef de Blanes, 23 *a*. — (106.0.0).

— Josef de Cabanes, 23 *a* ; aussi appelé יוסי, 43 *a* ; José Cresques de Cabanes, 44 *b*. — (52.12.0).

= Josef *Calot* קלוט, 26 *a* ; יוסי José, 44 *b*.

— Josef Pater פטר, 22 *b*. — (47.0.0).

= Lao de Barbastre, 27 *a*.

— Lao de Céret, 26 *b*. — (22.0.0).

— Lao de Mazères, 26 *b*, 43 *a*, 44 *a* ; לאון Laon. — (149.0.0).

O En Macip Cohen אנמסיף, 47 *b*. Reçoit salaire pour son concours.

— Maître (מאר') Méir Bonet בונית, 28 *b* ; fils de maître José de Céret ; achète un impôt avec Bonafos Alfaquim et un autre, 19 *b*. — (26.0.0).

= Méir José, 42 *a*.

— Méir Vidal, 29 *a* ; aussi אנמאיר וידאל En Méir Vidal ; c'est lui qui reçoit presque tous les payements faits pour le compromis avec Joan de Rivesaltes et les transmet à Mossé Cohen ; il signe la vérification des comptes au bas des pages. — (126.0.0).

Meirona (= Miriam) מיירונה, femme de Mordecaï Salamies, 43 *b* ; נמיירונה Na-Meirona, 45 *b*.

Meironette מיירונטה, 45 *b*, 46 *b*, différente de la précédente ; paie

probablement pour son mari ou une personne de sa famille que nous ne pouvons pas désigner.

= Michel מיכל, 31 *b*.

+ Mordecaï de Grasse, 30 *b*. — (10.12.0).

— Femme Mordecaï Salamies שלמיאש, 6 *a*; a un fils En José, qui est évidemment José Mordecaï Salamies. — (62.6.0).

— Maître Mossé de Céret מאש' משה, 28 *b*, 43 *b*, 44 *a*. — (69.0.0).

— Biens de Mossé Alfaquim et de sa femme Na Clara נקלארה, 28 *a*; Bonfos Cresques Alfaquim est probablement son fils. — (10.11.0).

— Mossé Astruc Cohen, 28 *a*; paie pour Cresques Ferrer et autres, 8 *b*, 31 *b*, 32 *b*; appelé aussi En Mossé Astruc, 31 *a*, 32 *b*; est percepteur גובה (ou *le* percepteur) de la communauté, 47 *a*; voir Mossé Cohen. — (105.0.0).

— Mossé de Besalu, 29 *a*; voir Astruc de Besalu; paie pour un autre, 32 *b*. — (8.0.0).

O Mossé Cohen, reçoit tous les payements faits à Méir Vidal pour le compromis de Juan de Rivesaltes, nommé presque à chaque page; est-il le même que Mossé Astruc Cohen?

— Mossé Dayot, 30 *b*. — (17.13.0).

+ Mossé Hasdaï, 31 *a*. — (8.11.0).

= Mossé Jaco Cabra קאברה, 31 *b*.

— Mossé Josef (et José) Mossé, 29 *b*, 43 *a*. — (29.7.0).

— Mossé Josef (et José) Ruben, 29 *b*. — (28.15.0).

= Mossé Juda de la Paille, 27 *a*, 43 *b*.

— Mossé Laon Cohen, 31 *a*. — (7.0.0).

= Mossé Loup לוף, 27 *a*.

= Mossé de Palencia, 27 *a*, 43 *b*.

— Mossé Vidal de Caux, 30 *a*. — (9.0.0).

— Mossé Vidas וידאש, 30 *a*. — (36.0.0).

— Fina פינא, femme d'En Salomon de Belcaire, 32 *a*; Na-Fina de Belcaire נפינה, 44 *a*. — (0.14.0). Nous supposons que ce nom est un diminutif de Joséfine. On pourrait lire *Pina, Péna*.

— Petite פטיטה de Besalu, 32 *b*. — (41.0.0).

O La femme de Roget סרסור, courtier, 48 *a*; reçoit salaire. Est-ce la même que femme Salves Roget?

— Ruben Pater, 35 *b*; fils de veuve Vidal Pater et probablement neveu de veuve Bonfos Pater, 10 *a*; En Ruben אנראובן, 10 *a*. — (150.0.0).

— Salamies de Nimes, 37 *b*. — (30.5.0).

= Salomon Badoz l'aîné בדוץ גדול לימים, 42 *a*; voir Salomon Salomon Badoz.

+ Salomon de Barbastre, 38 *a*; est probablement Salomon Vidal de Barbastre, 32 *a*. — (1.0.0). Il fait une אמירה (est caution?) pour Ferrer Davi, 38 *a*.

— Salomon de Belcaire, 36 *b*; voir Bella. — (111.10.0).

— Salomon Bonsior (et Bonsenior) Bendit, ou encore Salomon Bendit,

36 *a*; En Salomon אנשלמה, 5 *a*; un des fermiers de l'impôt, 5 *a*; reçoit sa part du dividende ריוח, 1 *b*, 36 *a*, 48 *a*; nommé 12 *a*, 15 *a*, 16 *b*, 21 *b*, 25 *b*, 37 *a*, comme recevant des payements pour l'impôt ou assistant à ces payements; reçoit avec En José Mordecaï Salamies un payement important de la communauté, 48 *a*. — (250.0.0).

= Veuve Salomon Catala קטלא, 10 *b*; קטלה, 43 *b*.

= Salomon Davi, 39 *b*.

— Salomon Ferrer de Cabanes, 38 *a*, 43 *b*; paie pour un autre, 8 *b*. — (33.10.0).

— Veuve Salomon Issac Bendit, 10 *a*; perçoit une part du dividende qui paraît destinée à Issac Bendit, 10 *a*; est peut-être la mère de celui-ci; a une part des 58 l. 10 s. payés à En José Mordecaï Salomon (= Salamies), 48 *b*. — (165.10.0).

= Salomon de Montfort, 10 *a*.

O Salomon Naci נשיא, témoin, 32 *a*.

= Salomon Rubio רוביו, 40 *b*.

+ Salomon Salomon Badoz בדוץ, 37 *b*; קטן le jeune, 43 *b*; voir Sal. Badoz. — (7.5.0).

O Salomon Salomon, ministre-officiant חזן, 1 *a*; paraît être secrétaire de la communauté. Serait-il le même que le précédent?

— Veuve Salomon de Saverdun, 9 *a*. — (75.0.0).

Salomon Vidal de Barbastre, 32 *a*; paie pour un autre; est caution; voir Salomon de Barbastre.

— Femme Salves Roget שלויש רגיט, 9 *b*; רגייט, 43 *b*. — (1.0.0).

O Maître Samiel Alfaquim, caution de veuve Bonsior Bendit, 5 *a*; son fils est En Bonfos Samiel ou Samuel. Sa contribution est probablement comprise dans celle de son père.

— Samiel Astruc Bonmacip, 37 *a*. — (30.0.0).

— Samiel Bendit Cohen, 37 *a*; les fils de Samiel Cohen, 43 *a*. — (7.0.0).

— Veuve Samiel Bonfil שמיאל בונפיל, 9 *a*. — (30.0.0).

— Samiel Jaco de Nîmes דנימשי, 39 *a*. — (20.5.0).

— Samiel de Lunel, 38 *b*. — (11.10.0).

— Samiel Mossé José, 39 *b*; est peut-être le Samiel Mossé qui paie pour la veuve Bonfos Pater, 5 *b*. — (25.15.0).

+ Samiel Roget רגיט, 36 *b*; רוגייט, 44 *a*; אנשמיאל En Samiel, 1 *a*, 47 *a*; père de Bonfos Roget; est un des créanciers de la communauté, 1 *a*. — (4.0.0, plus 25.0.0).

= Samiel Sescalette, 40 *b*.

— Samson Issac et son fils, 38 *b*; appelé Issac Samson, 44 *b*, à moins que ce ne soit le nom du fils. — (72.0.0).

Sara, femme d'Issac Abram Momet, 14 *b*.

— Sealtiel Abram Viger (ou Veger) et son fils, 36 *a*; ויגיר, 36 *a*, ויגר, 44 *b*; le prénom est écrit, 36 *a*, שאלתיאל et שלתיאל; 45 *b*, שלתיל. — (213.0.0).

= Semtob *Zayyit* זייט, 40 *a*.

— Vidal Astruc de Nîmes דנימשי, 19 *a*. — (316.0.0).
— Vidal Bendit (et En Vidal Bendit et En Bendit) et son fils, 18 *a* ; sa femme, נבונה בונה Na Bonne Bonne, 48 *b* ; il a une part dans les 58 l. 10 s. payés pour compte de la communauté, 48 *b*. — (333.5.0).
— Vidal Benvenist, 19 *a*. — (109.0.0).
— Vidal Boniac בוניאק, 41 *b* ; En Vidal, 9 *a*. — (34.15.0).
— Vidal Dayot, 19 *b* ; frère de Cresques Dayot. — (36.11.0).
= Vidal Efraïm, 20 *b*.
— Veuve Vidal Ferrer, 5 *b* ; son fils est appelé Ferrer, 5 *b*. — (95.13.0).
= Vidal Issac et sa mère Meirona, 42 *b*.
— Vidal Lao de Capestang, 18 *a*. — (7.0.0).
= Vidal Méir de Lodève, 20 *b*, 45 *b*.
— Vidal Pater, 18 *b* ; voir veuve Bonfos Pater. — (19.5.0).
— Veuve Vidal Pater, 10 *a*. — (72.5.0).
— Vidal Rimoc רמוך, 20 *a* ; רמוג, 43 *b*. — (2.8.0).
+ Vidal Vives ויואש [1], 18 *b* ; on paie pour lui, 5 *b* ; il paie pour Vives du Cailar, 19 *b* ; est témoin, 32 *a* ; En Vidal, 47 *a* ; reçoit un salaire pour garde d'objets en gage, 48 *a*. — (3.0.0).
+ Vives Bonfil, 20 *a*. — (0.17.0).
— Vives du Cailar, 19 *b* ; mis en prison pour non-payement de l'impôt, 47 *a*. — (25.0.0).

Liste des Chrétiens.

(Le point d'interrogation en tête des noms indique que nous ne savons pas sûrement si le personnage nommé était chrétien ou juif.)

En Bernat (= Bernard) Antoine, tisseur, אנברנט אנטוני אורג, 30 *a* ; En-Bret Antoine אנבריט, 14 *a*, 16 *b*, 24 *a*, 32 *a*, 38 *a* ; achète une grande partie des objets saisis ou des gages vendus au profit de l'impôt.

En Bernat Estève אשטיבי, *apuntador* (marqueur) ; créancier de la communauté, 1 *a* ; 47 *b*, אשטיוי.

En Bernat Fabre פברי, notaire ; écrit tous les actes relatifs à l'impôt. Ces actes sont : une procuration (הרשאה) pour la perception d'une somme d'argent, 5 *a* ; des quittances, 47 *a b*, 48 *a* ; la liquidation de la ferme de l'impôt מחיקת שטר קנין המס, 48 *a* ; notaire à Perpignan (M. Vidal).

En Bérenger Ribas, fonctionne en qualité de fonctionnaire de la cour כמו חצרן, paraît être banquier, car il a une table (banque) שלחן, et un payement fait par son entremise est inscrit dans le livre dans sa banque, 18 *a*. Son nom est écrit אנברינגר ריבש.

? En Pi Borcol אנפי בורקול, 1 *a* ; a une banque שלחן.

? *Pi... Brab* (ou *Brau*) de Bize פי׳ בראב דבישש, 28 *a*. Nous avons transcrit le mot פי׳ par Pi..., parce que c'est une abréviation

[1] La prononciation locale est toujours Vives, non Vivas.

que nous ne savons pas compléter. Peut-être est-ce פינוש Pinus, dont Pi est devenu une abréviation courante.

Monsinyor Francès Despoug מושי׳ פרנסיש דספוג, 1 *a*, créancier de la communauté ; 47 *b*.

En Jacme Catala יקמי קטלה, 16 *a* ; אניקמי, 47 *a* ; achète un gage, 36 *b* ; touche sur autorisation de Samiel Roget, 47 *a*.

En Joan Dotres (et En Dotres) אניואן דוטריס, banquier, 4 *a b*, 5 *a*, 7 *a b*, 10 *a*, 18 *a*, 20 *b*. Il achète la plupart des gages vendus.

Monsinyor Joan de Rivesaltes מושי׳ יואן דריבש אלטיש, un des créanciers de la communauté juive, 1 *a* ; un compromis פשרה a été fait avec lui par les Juifs. Ce Joan (Jean) de Rivesaltes, d'après une note que nous communique M. Vidal, était, en 1411, viguier de Roussillon et Vallespir.

Messer Joan Masot מיסיר יואן מסוט, un des créanciers de la communauté juive, 1 *a*, 47 *b*.

Ras Julia רץ יוליאה, reçoit un salaire pour l'emprisonnement de Vivas du Cailar, 47 *a*. Julia signifie Julien ; Ras ou Raz signifie plaine, et était un nom de famille (M. Vidal).

Messer Ramon Esquirat מיסיר רמון אשקירט, un des créanciers de la communauté, 1 *a*.

? En-Sola Ras, 8 *a*, 37 *b*, 38 *a*, 47 *a b* ; le mot Sola est écrit אנשולה שולה et אנשאלה ; le mot Ras est écrit רץ et ראץ ; aux ff. 38 *a* et 47 *b* on a Ras Sola ; paie pour veuve Hayyim Benjamin, 8 *a* ; pour Salomon Salomon Badoz, 37 *b*, pour Salomon Ferrer de Cabanes, 38 *a* ; reçoit salaire pour son concours pour la perception de l'impôt. Son nom offre une certaine difficulté, car Sola et Ras sont tous les deux des noms de famille. En outre, Sola Ras paraît avoir servi de collecteur ; c'est pour cela, sans doute, qu'il fait souvent des payements pour le compte d'autres personnes, à moins que ce ne soient des avances qu'il fait aux contribuables. Dans les deux cas (collecteur ou prêteur), nous croirions volontiers qu'il était juif, mais d'un autre côté, ses noms ne paraissent guère avoir été portés par des Juifs.

V

NOMS DE LOCALITÉS.

Nous donnons ici la liste alphabétique des noms de localités qui se trouvent dans notre manuscrit. Les transcriptions de l'hébreu sont soulignées. Les noms des personnes qui se trouvent entre parenthèses, après le nom géographique, désignent les personnes de la liste précédente dont le nom est accompagné, dans le manuscrit, du nom géographique en question.

Avila (Bonfos). אבילה, 44 *a* ; אבילאה, 44 *b* : אביאלה, 40 *a* ; אשאילה, 14 *b*, est probablement une faute. Ville de la Catalogne, Espagne.

Barbastre (Jomtob, Lao, Salomon, Salomon Vidal). ברבשתרא, 27 *a*, 41 *a* ; ברבשתרה, 44 *a* ; ברבשטרא, 38 *a*. Ville de la Catalogne.

Belcaire (Bella, Fina, Salomon). בילקאירי, 46 *a* ; בילקיירי, 36 *b*, 44 *a* ; בלקיירי, 32 *a* ; départ. Aude ; ou Belcaire en Catalogne.

Besalu (Astruc, Benveniste, Mossé, Petite). בשאלדון, 22 *a*, 29 *a*, 32 *b* ; בשלדון, 43 *b*, *Besaldon*. Ville de la Catalogne. — Dans Salomon b. Adret, Consult., 3e partie, nº 17, בושאלדון.

Bize (Pi Brab, chrétien). בישש *Bises*, 28 *a*. Un Salomon Davin de Bize est nommé dans le Catal. des mss. hébreux d'Oxford, de Ad. Neubauer, p. 1167, note de la col. 975. Département de l'Aude.

Blanes (Josef). בלאנש, 23 *a* ; בלניש, 44 *a*. Ville de la Catalogne.

Borcol (Pi Borcoll, chrétien) ; ancienne forme pour Vercol ; c'est Corneilla-del-Vercol, Pyrénées-Orientales.

Cabanes (Josef, Salomon Ferrer). קאבניש, 43 *b* ; קבאנש, 38 *a*. Ville de la Catalogne.

Capestang (Vidal Lao). קבשטאיין *Cabestain*, 18 *a*, dép. de l'Hérault.

Carcassonne (Bonjudas). קרקשוני, de Carcassonne, 15 *b* ; dép. Aude.

Le Cailar ou Le Caylar (Abram, Davi, Vivas). קשלאר, 2 *b*, 17 *a* ; קשלר, 19 *b*, 43 *b* ; *Caslar*. Le Cailar, dép. du Gard, ou plutôt Le Caylar, dép. de l'Hérault. Voir Saige, *Les Juifs de Languedoc*.

Cavaillon (José). קוולו, 22 *a* ; קבלו, 45 *a*, 46 *a* ; dép. Vaucluse.

Caux (Mossé Vidal). קבץ, 30 *a* ; dép. Hérault.

Céret (Lao, Méir José, Méir Mossé). ציריט, 28 *b*, 44 *a* ; צריט, 26 *b*, 27 *b*, 28 *b* ; סיריט, 43 *b* ; dép. Pyrénées-Orientales.

Les Cortals (Hasdai). דיסקורטל Hasdaï *Descortal*, 21 *b*, 43 *b* ; dép. Pyrénées-Orientales. — Le gendre d'Issac bar Schéschet (voir ses Consult., nº 1) était des Cortals.

L'Escalette, voir Sescalette.

Foix (Cresques, Davi Salomon). פוייש *Foies*, 17 *b* ; dép. Ariège.

Gabian (Isaac). גביאה *Gabia* ou *Gabie*, 25 *a* ; dép. Hérault.

Gracia (Bonjudas). גרסיאה, 44 *b* ; nom de famille גרסיאן, 13 *a* ; ville de la Catalogne.

Grasse (Mordecai). גרשה, 30 *b* ; dép. Alpes-Maritimes.

Laroque (Jacob, voir Bonfos Cresques Alfaquim). לרוקא, 12 *a* ; dép. Hérault ; pourrait être aussi un des nombreux Laroche qui se trouvent en France.

Lodève (Abram Méir). לודיבה, 43 *a*, 44 *b*.

Lunel (Samiel). לוניל, 38 *b* ; dép. Hérault.

Mazères (Lao). מזאירש, 26 *b* ; מדיריש. 43 *a*, 44 *a* ; *Madères* ; probablement le Mazères du dép. de l'Ariège, canton de Saverdun.

Millau (Astruc). מילאב, 45 *a* ; מילב, 3 *b* ; dép. Aveyron ; à moins que ce ne soit le Milhaud du dép. du Gard.

Montfort (Cresques, Salomon). מונפורט *Montfort*, 35 *a*, 40 *a*, 46 *a*, dép. Aude.

Nîmes (Isaac Mossé, Salamies, Samiel Jaco, Vidal Astruc). Isaac Mossé de Nemse דנמשי, 24 *a*, 47 *a* ; pour les autres, 37 *b*, 19 *a*. La forme Nemse pour Nîmes se trouve dans le *Dictionn. topogr. du Gard*, de Germer-Durand.

La Paille (Mossé Juda). לפאלה *Lapale*, 27 *a* ; לפלה, 43 *b* ; dép. Hérault.

Palencia (Mossé). פלנסיאה, 27 *a* ; פלנסה, 43 *b* ; ville de la Navarre.

Posquières (Bondia). פושקירה, 14 *b* ; פושקיריש, 44 *a* ; c'est le Vauvert d'aujourd'hui, dép. Gard.

Ribas (En Bérenger, chrétien). ריבש, 18 *a* ; ville de la Catalogne.

Rivesaltes (Joan, chrétien). ריבש אלטרש, 1 *a*, et à presque toutes les pages ; dép. Pyrénées-Orientales.

Saverdun (Veuve Salomon). שורדו, 9 *a* ; dép. Ariège ; voir au Catal. des mss. d'Oxford, p. 1111-1112, le mot שורורדה, que nous supposons désigner Saverdun ; à la col. 671 il est écrit שוורדי. Voir *Revue*, t. XIII, p. 157.

Sescalette (Samiel). סשקלטא, 40 *b* ; serait L'Escalette, commune de Péguairolles, dép. Hérault ; voir Saige, *Les Juifs de Languedoc*, p. 122.

VI

NOMS CATALANS ET HÉBREUX DES OBJETS MENTIONNÉS ET LEUR PRIX.

Tous les objets mentionnés sont des gages vendus par les fermiers de l'impôt ; les prix sont les prix de vente.

Les transcriptions douteuses sont soulignées.

אבית *abit* (habit) ; abit et un bassin, 1 [1] (22 *a*).

אלנובא *alnova* (est une étoffe dont nous ne connaissons pas le nom français) ; alnove violette, 1 [s] (16 *b*).

אוקה *auca* (auque, hocqueton) ; une *auca* verte, 5 [s] (21 *b*) ; usée גרועה, 1 [s] (42 *a*).

ארשטאגיש ostages (ôtages), 1 *a*.

אנטימסיאון *intimacion* (intimation, ordre judiciaire), 47 *b*.

אפונטאדור apuntador (appointeur, marqueur), 1 *a*.

אפוקר apocar (pour apoca ? ; quittance), 1 *a*.

אשטניירה estanyada (étamée). Dans les exemples que nous avons du mot, il est employé comme substantif, objet étamé. Une esten. 1 [s] 6 [d] (17 *b*, 39 *b*).

אסיקנ'סיאו assignacio ; au pluriel, אשיקנסיאוש, 1 *a*. Le mot désigne un mandat de payement. Il a le même sens dans *Chalutz*, I, 2e éd., p. 24.

אשקלפרי *esclepare*, pour speculare (glace, miroir), 24 *a*.

בורל burel (brun foncé) ; voir מנטו.

בלנסיש balanses (plateaux de balance), 2 s 3 d (17 *b*).

בסי baci (bassin, bassinet, plat); au pluriel, בסינש. Un bassin, 1 s 3 d. (24 *b*), 1 s 6 d (29 *b*), 2 s 8 d (14 *b*), 3 s 6 d (4 *a*), 4 s (4 *b*, 11 *b*, 24 *a*, 27 *a*, 28 *a*), 6 s (29 *b*, 34 *b*), 6 s 8 d (39 *b*), 7 s (30 *b*) ; bassins, 7 s (38 *a*), 12 s (38 *a*).

בסינה bacina, 1 s (21 *a*), 2 s 6 d (39 *b*), 3 s 6 d (28 *b*), 4 s (25 *a*), 6 s 6 d (17 *b*, 29 *b*), 11 s (17 *a*) ; deux bassines, 8 s (41 *b*).

בסינטה bacineta, 9 d (20 *b*).

בסינט bacinet, 1 s 3 d (20 *b*, 26 *b*).

בריאבט *bréabit*, *préhabit* (pardessus ?). Bréabit et manteau, 2 l (13 *b*).

בתי שוקים (hébreu) pantalon ; pantal. usés, 1 s (11 *a*).

גונה gona (comme le mot suivant ?), 34 *a*.

גונילה gonela, (gonelle, tunique); rouge, 1 s (15 *a*, 31 *b*) ; verte déchirée, 1 s (17 *b*) ; violette מוראדה, 2 s (16 *b*) ; bleue תכלת usée, 2 s (15 *b*) ; rouge usée גרועה, 5 s (16 *b*) ; bleue תכלת, 5 s (29 *b*).

גופו et quelquefois, mais plus rarement, גיפו, *jupo*, gipo (jupon); jup. déchiré, 9 d (20 *a*) ; jupon, 1 s (27 *a*), 1 s 6 d (48 *b*), 2 s (41 *b*) ; déchiré, 2 s 6 d (27 *a*) ; jupon, 3 s (27 *a*), 5 s (30 *b*) ; jup. noir, 1 s (27 *a*), 2 s (25 *b*) ; jupon et manteau גלימה, 4 s (11 *b*), 10 s (14 *a*) ; jupons déchirés, 4 s 6 d (38 *b*) ; jupon et conque, 9 s (41 *b*).

גלימה (hébreu), couverture ou plutôt espèce de manteau. Usé, 8 d (13 *b*), 1 s (13 *b* et 40 *a*), 2 s 6 d (40 *a*) ; bleu תכלת usé, 2 s 6 d (13 *b*) ; bleu, 6 s 6 d (32 *a*), 6 s 9 d (36 *b*) ; גלימה מנטו couverture-manteau [1] usés גרועים, 1 s 8 d (26 *a*), 6 s (37 *b*).

גרופלאט giroflat (couleur de girofle), 33 *b*.

הופה hupa (houppe) ; au plur., הופש, 13 *b* ; הופיטה houpette, 15 *a*. Houpe, 6 s (5 *a*) ; h. et bassin (plat), 13 s (5 *a*) ; h. et gonelle usés, 10 s (11 *b*) ; houpette usée, 8 d (15 *a*).

טואליש *tuales* (serviettes), 2 s 8 d (42 *a*).

טילה tela (toile, nappe), 24 *b*.

טרוישור et טרוישיר *troisor*, *troiser* (trésor, dans le sens de trousse, bourse), 7 s (4 *b*), 12 s (19 *b*).

טריבינש trebines (vrilles), 24 *a*.

כוס (hébr.). Coupe. Une petite coupe d'argent, 7 s 6 d (28 *b*).

לבאדור lavador (cuvette ou fontaine pour se laver ?); l. cassé, 5 s (13 *a*).

מאי' abréviation pour maistre (maître). Ce titre, chez les Juifs, est donné aux médecins (fréquent dans notre ms., par exemple, 28 *b*).

מאש' abréviation pour mastre, masestre ; même sens et même usage que le précédent.

מונשין *monsin*, pour monsinyor, 1 *a*, 47 *b*. Nous avons, dans ce qui précède, toujours transcrit ce mot par Monsinyor, comme s'il

[1] Ce sont plutôt deux objets, couverture *et* manteau, comme l'indique l'adjectif qui est au pluriel. Il arrive quelquefois, à ce qu'il nous semble, que l'écrivain oublie de mettre la conjonction.

était une abréviation ; il faut cependant remarquer qu'il se trouve écrit avec un ן final, comme si on avait prononcé *Monsin*.

מיסיר messer (messire), 47 *b*.

מוראדה et מוראט *morada*, *morat*, violet.

מנטו *manto* (manteau) et מנטיל mantel (manteau). Mant. noir usé, 1 s (26 *a*) ; m. déchiré, 1 s (40 *a*) ; manteau, 1 s 6 d (20 *b*) ; manteau violet, 5 s (30 *a*) ; m. giroflat (couleur girofle), 7 s (33 *b*) ; m. et bassin, 7 s 9 d (23 *a*), mant., 10 s 9 d (30 *a*); mant. burel et cot usé, 10 s (24 *a*).

נאו׳ל *naval* (du latin navalis? nau, nef, plat?), 14 *a*.

נוטר notar (notaire), 48 *a*.

סדין (hébreu), linge, serviette, deux סדין et petit morceau de pelisse, 1 s 6 d (14 *a*).

סיטריל citrel ou sitrel (cruche pour l'huile), 17 *b*.

סימינט ciment ou siment (mesure de longueur ou fil à plomb ; voir Boucoiran, *Dictionn. des idiomes méridionaux*). Un demi ciment, trébines (vrilles) et *esclepare*, 2 s 8 d (24 *a*) ; ciment et bassinet, 5 s (24 *a*).

סמרה samarra (veste de peau de mouton pour les pâtres), 7 s 6 d (16 *b*) ; usée, 8 d (13 *b*).

פורנאל fornal (fourneau), 16 s (10 *a*).

פיירול payrol (chaudron). Petit payrol et houpe, 2 s (24 *b*) ; petit et cassé, 1 s (27 *a*).

פאנ׳ה et פנ׳ה panya (drap), 1 s (40 *a*), 2 s 6 d (40 *b*), 4 s 6 d (9 *b*) ; panya et toueles (serviettes), 1 s (20 *b*), 5 s (13 *a*).

פלסדה *pelsada* ou *pellissada* (pelisse) ; plur., פלסדיש ; 16 s 2 d (19 *b*), 1 l 6 s (16 *b*); p. déchirées, 1 s (38 *a*) ; deux pels., 2 l 5 s (22 *b*).

פשש *pesses*, pluriel de pessa (morceau de drap ; signifie aussi armure), 6 s (23 *b*). Si on lisait *peses*, le mot signifierait des poids pour peser.

קוט cot (cotte). Cot noir déchiré, 8 d (8 *a*) ; un demi cot rouge, 1 s 6 d (40 *b*) ; cot usé, גרוס, 2 s (15 *b*) ; cot usé et sitrel cassé, 2 s (17 *b*) ; cot usé bleu תכלת, 3 s (34 *b*) ; cot rouge et mantel bleu תכלת, 2 l (23 *b*).

קונקה conca (tasse, pot) ; קונקיטה et קוקיטה conqueta (petite conque) ; plur., קונקיש conques. Conquette, 1 s 6 d (35 *a*), 2 s 6 d (20 *b*, 34 *b*), 2 s 8 d (25 *b*), 4 s (26 *b*), 6 s 4 d (26 *b*) ; 7 s (21 *b*) ; conque, 6 s (32 *b*) ; conques, 1 l 11 s (33 *b*) ; conque et bassine, 11 s (19 *b*), 12 s (41 *b*) ; conque bassine (probablement conque *et* bassine), 1 l 8 s (34 *b*) ; conque et deux volumes de Maïmonide ב׳ ספרי הרם׳ במזל, 1 l 10 s (19 *a*).

קמישאש camisas (chemises); chemises et morceau de cuir, 2 s (34 *a*).

קסה et קאס׳ה caxa (cassette, boite), 2 s 6 d (31 *b*) ; cassette et manteau גלימה, 8 s 6 d (23 *b*).

קפושו ; plur., קפושוש capuxo, capuxos (capuchon). Capuchon, 4 s 4 d (14 *b*) ; cap. et gonelle, 10 s (29 *b*) ; cap., bassinet et conquette,

11 s (38 *a*), deux cap. et deux houppes, 11 s (13 *b*) ; capuchon jupe (probablement capuchon *et* jupe), 5 s 6 d (25 *a*).

קפלינא capellina, 4 s 6 d (39 *b*).

שאק et שק sac ; 8 d (8 *a*) ; sac et morceau de toile, 2 s 6 d (20 *b*).

Un rituel de la fête de Kippur סדר יום הכפורים en papier et parchemin, 4 s (30 *a*) ; 12 livres (de littérature juive ?), 1 l 5 d (18 *a*). Ces ouvrages et ceux de Maïmonide mentionnés plus haut (v. le mot conque) furent achetés par En Dotres, quoi qu'il fût chrétien.

Nous ajoutons à la liste précédente celle des noms des mois qui se trouvent dans notre manuscrit : גינר׳, 44 *a*, 47 *a* ; גינר, 47 *a*, jener (janvier) ; פברור, 47 *b*, febrer (février) ; מרס, 46 *a*, mars ; אבריל, 1 *b*, 48 *a*, april (avril) ; מאי׳, 46 *b*, maig ; מאג׳, 1 *a*, maj (le trait sur le ג serait un tilde, non une abréviation (mai) ; גון, 46 *b*, jun (juin) ; אוטו׳, 46 *b*, ottobre (octobre) ; נובימ׳, 46 *b*, novembre ; דדמרי, 47 *a* ; דדימבר, 1 *a*, dedemre, dedembre (décembre).

Isidore Loeb.

LES JUIFS DE NANTES ET DU PAYS NANTAIS

Il est peu de villes en France où l'existence de rues portant le nom de rue de la Juiverie, rue des Juifs ou rue Judaïque, n'implique, par ce titre même et comme une présomption bien naturelle, l'existence d'une colonie ou d'une communauté juive à quelque époque plus ou moins reculée de l'histoire locale.

Nantes, qui possède, parmi ses vieilles rues, une rue de la Juiverie, ne fait pas exception à cette règle.

C'est au xe siècle que Camille Mellinet, qui n'en rapporte, du reste, aucune preuve, croit devoir faire remonter l'origine de la rue de la Juiverie, qui put être, au début, une concession intérieure de terrain faite à prix d'argent, dans un moment de pénurie ducale, alors que l'intolérance religieuse parquait dans un quartier spécial les Juifs qu'avait sans doute attirés l'heureuse situation commerciale de la ville de Nantes [1].

Nous les y retrouvons certainement au commencement du XIIIe siècle ; ils avaient alors, selon l'abbé Travers [2], l'historien nantais, qui renvoie aux titres de Marmoutier rapportés dans les *Preuves* de dom Morice [3], un sénéchal et des juges de leur nation pour leurs affaires, et c'est dans la rue de la Juiverie qu'ils habitaient. Y possédaient-ils aussi, comme l'ajoute Travers, une synagogue considérable? Exerçaient-ils une police privative, organisée d'après leurs lois particulières? Ce serait peut-être aller bien loin que de l'affirmer par voie de déduction. Aussi bien, les renseignements fournis par les titres des prieurés situés dans l'évêché de Nantes sont-ils fort vagues sur ces divers points.

[1] Mellinet, *La Commune et la Milice de Nantes;* Nantes, impr. Cam. Mellinet, sans date, 12 vol., t. I, p. 37.

[2] *Histoire civile, politique et religieuse de la ville et du comté de Nantes*, par l'abbé Travers ; Nantes, impr. Forest, 3 vol.

[3] *Mémoires pour servir de preuves à l'histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*, tirés des archives de cette province, de celles de France et d'Angleterre, des recueils de plusieurs sçavans antiquaires et mis en ordre par dom Pierre-Hyacinthe Morice ; Paris, impr. Ch. Osmont, 1742-46, 3 vol.

C'est d'abord, à la date d'avril 1209, une charte de Geoffroi, seigneur d'Ancenis et baillistre (*baillivus*) de la terre du vicomté de Donge, notifiant les conventions arrêtées entre Guillaume de Mareil (*Willelmus de Maroil*) et Prieur de Jorzac, touchant le futur mariage du fils de celui-ci avec la fille de celui-là. Guillaume donne en mariage à son futur gendre tout ce qu'il a au fief dudit Prieur de Jorzac, à Savenai, au Maz et à Nigrelo, plus tout le fief de la mère dudit Guillaume, le Champ Clos (*campum clausum*), le champ Dogres, toute sa dîme de Maroil et deux séterées de terre en la Gorantonère; s'obligeant, s'il ne peut lui livrer ces deux séterées, à lui en donner deux autres à Mareil même.

En retour, Prieur de Jorzac donna audit Guillaume 50 livres en argent, pour l'acquitter de ses dettes envers les Juifs. Si le mariage projeté ne peut s'exécuter, Prieur gardera, en acquit des 50 livres, les terres et dîmes susdites, avec interdiction toutefois de les transporter au prêtre Rouaud, ou à Guillaume Harscoët. Daniel Hoysel se fait plége de l'accomplissement de toutes ces conventions, sauf le mariage; Geoffroi d'Ancenis, de toutes sans exception ; et il scelle la charte[1].

La seconde pièce[2] est plus intéressante, c'est une charte en forme de notice contenant quittance pleine et entière donnée au prieur de Donge[3] et à ses cautions par deux Juifs, nommés dans le texte latin de l'acte, Creisson et Bonostru, de Guérande.

L'acte est scellé des sceaux de Triscant, sénéchal des Juifs et de deux personnages de cette nation, Jacques de Nantes et Haranc de Segré. Geoffroi était alors prieur de Donge.

Cette pièce, signée à Nantes en 1234, le lundi après le dimanche *Lætare*, figure aux archives de la préfecture de la Loire-Inférieure[4]. En voici le texte :

Noverint universi presentes litteras inspecturi quod contentio fuit inter Gaufridum Priorem de Donge et Creisson et Bonostru de Guerrandia[5], Judeos, quamquidem finaverunt taliter quod dictus Prior et omnes res predicti prioratus et plevine remanserunt libere et immunes ab omnibus debitis predictorum Judeorum et suorum heredum in perpetuum et quiptaverunt et in ista quiptatione interfuerunt presentes dominus Guillelmus de Derval, miles, et do-

[1] Inventaire analytique des titres des prieurés de Marmoutier. — Prieuré de Donges, pièce 17, page 51, rapporté dans les *Preuves* de Dom Morice.

[2] Ibidem, pièce 19, page 52.

[3] Donges, commune de l'arrondissement de Saint-Nazaire.

[4] Archives de la Loire-Inférieure. Cote de l'inventaire, H. 133.

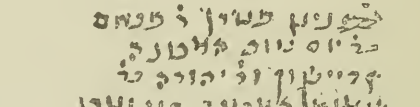
[5] Guérande, chef-lieu de canton de la Loire-Inférieure, arrondissement de Saint-Nazaire.

minus Main, suus frater, et dominus Bonabes de Roge, miles [1], et plures alii.

Et ut hoc esset ratum et stabile ad petitionem utriusque partis iste littere sigillate sigillo Trischaut, senescali Judeorum tunc temporis, et sigillis Jacobi de Nannetis et Haranc de Segre [2], Judeorum.

Datum die lune proxima post dominicam qua cantatur *Letare Jerusalem*, apud Nannetas, anno domini MCCXXXIV.

Le verso de cette charte donne du même acte une formule hébraïque, dont voici la reproduction [3] :



Voici la transcription et la traduction de cette pièce [4] :

בפנינו [5] פטרו ר' פנחס בר' יום טוב המכונה קרוישון ור' יהודה בר' שמואל המכונה בונוטרו יופרי פריאור דדונג'א מכל חוב ומכל ערבות ופטרו אותו ואת ביתו מדונג'א מכל דבר עד שנת התקצה לפרט יעקב בהר' יהודה אהרן בהר' דוד זצ"ל

Traduction. — Devant nous ont déchargé Pinhas, fils de Jom Tob, dit Creisson, et Juda, fils de Samuel, dit Bonotru, Joffri, prieur de Donge, de toute dette et de toute caution, et l'ont déchargé, lui et sa maison (prieuré) de Donge, de toute chose jusqu'à l'année (4)995

[1] Rougé, bourg situé sur une élévation considérable, traversé par la route nationale d'Angers à Rennes, chef-lieu de canton de l'arrondissement de Chateaubriant. Il est arrosé par la Brutz.

[2] Segré, chef-lieu d'arrondissement du département de Maine-et-Loire.

[3] La reproduction est grandeur nature. La pièce porte le cachet des archives départementales de la Loire-Inférieure. Les mots D. Mor. Pr. I. 884. 2, qui se trouvent sur l'original, doivent se lire ainsi : Dom Morice, Preuves, 1er volume, page 884, 2e colonne.

[4] Par M. Isidore Loeb.

[5] Ce mot a une ligature très curieuse au commencement ; la lecture paraît sûre.

(1235) du comput[1]. [Ont signé] : Jacob fils de Juda, Aron fils de David, que sa mémoire soit bénie[2].

Ainsi qu'on peut le voir en partie sur le parchemin original, cette pièce était jadis scellée de trois cachets (en cire verte). L'un a complètement disparu, les deux autres n'offrent plus que d'insignifiants fragments. Suivant les *Preuves* de dom Morice, l'un de ces cachets représentait une tête de femme, vue de profil, ayant un bourrelet de cheveux par derrière; c'est celui-là qui n'existe plus aujourd'hui. Du second, il ne reste qu'un débris sur le bord duquel se voient les trois lettres: T E S, qui pourraient être les finales de NANNETES. C'était, toujours d'après dom Morice, qui ne donne pas les motifs de son appréciation, le cachet de Jacob de Nantes, avec une croix par où il commençait, et, dans le sceau, un bout d'épée. Le troisième, qui serait le sceau du sénéchal Trischant, garde encore près de la moitié d'une rose à cinq ou six lobes.

Les noms des Juifs désignés dans les deux pièces donnent lieu à plusieurs observations. On remarquera d'abord que les deux Juifs créanciers portent des noms romans (Creisson, Bonostru) qui n'ont pas de rapport avec leurs noms hébreux, et qui sont des surnoms ou des noms de famille. Creisson est sans doute l'équivalent de Guédalia (Crescent); Bonostru paraît provenir de Bonastruc. Les témoins, qui, dans la pièce hébraïque, sont Jacob bar Jehuda et Aron bar David, portent, dans la pièce latine, les noms de Jacob de Nantes et d'Aron de Segré. La date de la pièce latine est celle du 19 mars 1235 (1234 vieux style), ce qui est confirmé par le millésime de la pièce hébraïque.

C'est évidemment notre pièce latine qui a suggéré à l'abbé Travers l'idée qu'il y avait un sénéchal des Juifs à Nantes, mais rien ne prouve que ce sénéchal des Juifs fût juif lui-même. Il est, au contraire, présumable qu'il ne l'était pas et qu'il devait être préposé, sinon à l'administration de la communauté juive, du moins aux relations des Juifs avec les étrangers, en homologuant, en quelque sorte, par sa présence et par sa signature les actes par lesquels les Juifs s'obligeaient envers les autres ou obligeaient les autres envers eux.

C'était une sorte de syndic, comme il existe, dans certaines villes maritimes, des syndics des gens de mer.

Guépin[3], rééditant Travers et les historiens qui l'ont suivi,

[1] C'est-à-dire de toute obligation contractée envers eux jusqu'à l'année 4995.
[2] Cela signifie que David était mort.
[3] A. Guépin, *Histoire de Nantes;* Nantes, Sébire et Mellinet, 1839, p. 96.

donne à l'organisation de la communauté juive d'alors une importance plus considérable. Non seulement il mentionne l'existence d'une synagogue rue de la Juiverie et le fonctionnement d'une police privative aux Juifs, mais il ajoute que des règlements fixaient les heures auxquelles il leur était permis de sortir de chez eux et ordonné d'y rentrer. Avant lui, Guimar avait parlé d'une synagogue considérable, d'un tribunal où des juges juifs prononçaient sur les contestations qui divisaient leurs coreligionnaires, d'après la loi mosaïque. Il indique même que Nantes était un des chefs-lieux du judaïsme en Bretagne [1].

Des pièces qui précèdent il résulte qu'il n'était pas le seul, puisqu'il y avait des Juifs dans la Loire-Inférieure, à Ancenis où il existe, du reste, une rue de la Juiverie, à Guérande, et sur la limite de l'Anjou, à Segré.

Les Juifs se trouvaient être, on l'a vu par les documents qui précèdent, les créanciers de gens que gênait le fardeau de leurs dettes. Aussi la croisade prêchée dans le monde chrétien en 1235 par le pape Grégoire IX servit-elle tout naturellement de prétexte aux seigneurs et aux évêques de Bretagne pour manifester une fois de plus leurs sentiments hostiles aux Juifs.

Pour porter les fidèles à entrer dans ses vues, le pape Grégoire IX avait promis indulgence plénière à tous ceux qui prendraient la croix et favoriseraient l'œuvre de la croisade. Il fit plus, en mettant sous la protection de Saint-Pierre tous les biens des croisés et en défendant à tous créanciers, soit juifs, soit chrétiens, d'exiger d'eux aucune usure.

Mais les croisés de Bretagne ne s'en tinrent pas là et demandèrent l'expulsion des Juifs de toute la province. Non seulement, il leur fut défendu de réclamer ce qui leur était dû, mais on les contraignit même à rendre les objets, meubles ou effets, qui leur avaient été remis en nantissement [2], ce qui fait croire, ajoute Guimar, qu'il y avait dans la démarche des évêques plus d'intérêt que de zèle pour la religion [3].

On ne se contenta pas de procéder à l'expulsion des Juifs, on en massacra un grand nombre. Le *Chronicon Britannicum* rapporte en effet qu'en 1236, aussitôt après les fêtes de Pâques, les Jérosolymitains, alors très nombreux, ornés d'une croix sur leurs vêtements, crurent devoir, avant de partir pour la Terre-Sainte,

[1] Michel Guimar, *Annales nantaises*, ou abrégé chronologique de l'histoire de Nantes, depuis les temps les plus anciens jusqu'à nos jours ; Nantes, impr. de l'auteur, an III de la République, p. 140.

[2] Guépin, *Histoire de Nantes*, p. 96.

[3] Guimar, *Annales nantaises*, p. 140.

mettre à mort les Juifs dans toute l'étendue de la Bretagne, de l'Anjou et du Poitou, quoique, dit l'abbé Travers, ils y résidassent sur l'autorité de la foi publique [1].

Il y avait loin de cet épouvantable massacre aux prescriptions de la croisade prêchée par le pape Grégoire IX. Les Juifs qui, l'*Histoire de Bretagne* de dom Morice le dit elle-même, n'étaient certainement pas cause des maux que les Sarrasins faisaient souffrir aux chrétiens d'Orient, n'en furent pas moins mis à mort [2].

Il en fut toutefois qui échappèrent aux massacres, car il est fait mention des Juifs dans un traité passé entre le duc Jean le Roux et Raoul de Fougères, à Angers, au mois de mars 1239 [3]. En effet, tandis que Pierre de Dreux combattait en Palestine, le duc Jean passait avec Raoul de Fougères un traité d'après lequel il lui accordait sur les Juifs la même juridiction qu'avait déjà André de Vitré.

Mais il était écrit que les Juifs ne jouiraient jamais d'une bien longue tranquillité. A la requête des prélats et des barons bretons, qui prétextaient d'usures criantes alors qu'en réalité, ils ne visaient qu'à se débarrasser de leurs dettes, le duc Jean rendit, le 20 avril 1240, s'il faut en croire les *Actes de Bretagne* de dom Morice en 1239, le mardi d'avant Pâques, d'après le texte même du document qui a été conservé [4], un édit daté de Ploërmel et qui donnait aux persécuteurs pleine et entière satisfaction.

Par cet édit, dont l'original avec sceau est la propriété de M. Waldeck de la Borderie [5], le duc Jean de Bretagne déclarait :

1° Qu'il chassait les Juifs de toute la Bretagne et qu'il ne les souffrirait plus sur ses terres, ni sur celles de ses sujets ;

[1] *Chronicon Britannicum* ex variis Chronicorum fragmentis in vetere collectione mss. Ecclesiæ Nannetensis repertis : MCCXXXVI, Statim post Pascha Cruce signati Ierosolymitani qui tunc temporis multi erant, interfecerunt Judæos per totam Britanniam, Andegaviam et Pictaviam.

[2] *Ibid.* : MCCXXXIX, Ad petitionem Episcoporum et Baronum Britanniæ ejecit Joannes Dux Britanniæ omnes Judæos de Britannia. — C'est à ces massacres que fait allusion le *Vikkuah* (Controverse) de Rabbi Yehiel de Paris.

[3] Traité du duc Jean Le Roux avec Raoul de Fougères.

Hæc est forma pacis factæ inter Johannem Comitem Britanniæ et Radulfum Dominum Fouger...

De Judæis autem concessit prædictus Comes quod usuræ essent à tempore principii guerrarum. Quantum vero ad justitiam debitorum Judæorum quæ ipsi Judæi sibi dicent deberi, concessit idem Comes quod prædictus Radulfus, eamdem jurisdictionem habeat omnino quam habet Dominus Vitreii.

Actum apud Andeg. anno gratiæ MCCXXXIX, mense Martio. *Château de Nantes, Armoire L, cassette A, n. 25.*

[4] Cette date correspond au 10 avril 1240, nouveau style.

[5] Il a été communiqué le 27 janvier 1879 à la Société des Bibliophiles bretons, de Nantes. Le texte latin est rapporté dans dom Morice.

2° Qu'il abolissait toutes les dettes contractées vis-à-vis des Juifs, de quelque nature qu'elles fussent ;

3° Que les biens meubles ou immeubles engagés pour la sûreté de ces dettes retourneraient aux débiteurs ou à leurs héritiers, excepté ce qui avait été vendu juridiquement à des chrétiens ;

4° Que nul ne serait recherché pour la mort des Juifs tués jusqu'à cette heure ;

5° Qu'il empêcherait que les dettes contractées vis-à-vis des Juifs sur les terres de son père ne fussent payées ;

6° Et qu'enfin il ferait confirmer son édit par le roi de France.

Le duc s'engageait par serment à observer cette ordonnance toute sa vie, se soumettant, en cas d'infractions, aux censures de l'Eglise et engageant par avance ses successeurs au même serment. Il défendit même de leur rendre hommage avant qu'ils se fussent acquittés de ce devoir, à la grande satisfaction des prélats et des barons, qui naturellement jurèrent aussi, de leur côté, qu'ils ne souffriraient plus les Juifs sur leurs terres [1].

On voit que, si Grégoire IX, comme le rapporte Basnage, réussit à empêcher ces exécutions barbares sur certains points de la chrétienté, il échoua complètement en Bretagne.

Le massacre de 1236, l'expulsion de 1239, il n'en fallait pas davantage pour qu'il ne restât plus en Bretagne que le souvenir de ces créanciers qu'on avait supprimés radicalement, de façon à leur enlever toute envie de réclamer leur dû. Beaucoup se réfugièrent en Angleterre, où ils trouvèrent, moyennant finances, un asile momentané de la part du roi Henri. D'autres s'expatrièrent, à ce qu'on prétend, en Portugal, d'où ils devaient revenir plus tard ; d'autres enfin gagnèrent des régions de France moins inhospitalières. Il y en avait à Paris, et il est fait mention d'eux dans un document de 1380 aux termes duquel Charles V, roi de France, avait obligé les Juifs de Paris à payer 6,600 francs au sire de Clisson, connétable de France, en dédommagement des dépenses avancées par lui pour le paiement des gens d'armes qui avaient tenu garnison dans les forteresses de Bretagne avant le fameux traité de Guérande, qui mit fin à la lutte entre Charles de Blois et Jean de Monfort.

Il dut même rester quelques Juifs en Bretagne, soit qu'ils y fussent demeurés oubliés en changeant de résidence, soit qu'ils se fussent convertis. Ce qui peut donner quelque crédit à cette

[1] Dom Pierre-Hyacinthe Morice, *Histoire ecclésiastique et civile de Bretagne*, composée sur les auteurs et les titres originaux ; Paris, impr. Delaguette, 1750-56, in-f°, 2 vol. ; tome I, liv. IV, 173.

dernière opinion, c'est qu'au cours du xve siècle, des mesures étaient prises contre des roturiers que le populaire regardait avec une extrême aversion, sous prétexte que c'était un reste de Juifs infectés de la lèpre. Aucune preuve, d'ailleurs, à l'appui de ce dire, consigné toutefois dans dom Morice [1]. On nommait *caqueux* ces roturiers qui exerçaient d'ordinaire le métier de cordier. Des évêques, faisant droit aux préventions populaires, ordonnèrent que les Caqueux se tiendraient aux bas des églises, qu'ils ne se mêleraient pas avec le peuple, qu'ils ne baiseraient la paix qu'après tous les autres, qu'ils s'abstiendraient de toucher, sous peine de cent sols d'amende, aux vases de l'autel.

Le duc François II, cédant à la même conviction et désireux d'épargner à ses sujets la contagion de la lèpre, voulut ôter aux caqueux tout prétexte de mendier et de fréquenter ainsi les personnes bien portantes. Aussi leur permit-il, en 1477, d'affermer les terres contiguës à leur habitation, de les ensemencer et d'entretenir des jardins pour leurs besoins personnels : il réduisit toutefois leur commerce à la fabrication des cordes de fil et de chanvre, qu'ils devaient acheter dans des lieux peu fréquentés, et fixa à trois ans, c'est-à-dire à une courte échéance, la durée *maximum* de leurs baux. De plus, il confirmait une ordonnance rendue deux ans auparavant, en 1475, et qui enjoignait aux caqueux de porter sur un endroit apparent de leur costume une marque de drap rouge ou de couleur voyante.

C'est sans doute cette dernière obligation imposée aux Juifs au cours du moyen âge presque partout, même dans les régions où ils étaient tolérés avec le moins de malveillance, qui a pu faire penser qu'il y avait quelque lien entre eux et les roturiers connus sous le nom de caqueux.

Nous retrouvons ce souvenir de la marque distinctive du vêtement des Juifs au moyen âge dans une pièce de vers dont il serait peut-être difficile de préciser l'origine. Elle fait partie des archives municipales de Nantes, dont le conservateur, M. S. Praud de la Nicollière, a bien voulu l'extraire pour nous [2]. La pièce est assez curieuse pour que nous la reproduisions ici. Elle commence par quatre vers latins dont le sens est assez obscur et sur lesquels nous reviendrons plus loin. La pièce française est incomplète au commencement et sûrement aussi à la fin. Ce sont les imprécations d'un débiteur chrétien contre un créancier juif. Le Juif n'a

[1] *Preuves* de dom Morice, préface, page XVII.

[2] Elle se trouve sur une feuille détachée, entre deux pages d'un registre des *miseurs* d'autrefois.

pas été coulant, il sera maudit; s'il avait été libéral, son débiteur l'aurait porté aux nues :

IN VERBUM.

Hic verba falax fenerat, credit nichil,
Et creditoris fraudat usque perfidus
Inane cordis pectus. O socordia verba, nichil
Quod credis ergo credidi.

Contre luy mesme.

Je t'eusse mis en mes vers bien avant,
Juif miserable, et ton nom seullement
Par mes escriptz eut esté memorable.
Je t'eusse faict de la race honorable
De Benjamin, de Jude et de Levy,
Ou de celuy qui fut jadis ravy
Tout vif au ciel, dedans une charrette,
Amy de Dieu, veritable prophette.
Mes vers, vangeurs du temps et du trepas,
T'eussent rendu ce que tu n'estoys pas.
J'eusse assuré que ceulx de ta lignee,
Lorsque la mort de Jhesus fut signee,
S'estoint cachez, courossez aigrement
De la rigueur de si faulx jugement,
Et que la nuict, pleurant, ils dependirent
Le corps de Jhesus Christ, au lieu que le vendirent,
Lache, mechant, plain d'infidellité,
A l'ame traistre, au ceur ensenglenté.
Puis ton poil gris et ton visaige blesme
T'eust faict juger issu de Nicodesme,
Ou de Joseph ou de ces Peres Sainctz
Que on voyt grissars en nous eglizes painctz.
Voyla commant j'eusse masqué ta honte.
Mes de mes vers on eust point faict de conte (*compte*),
Et, te louant, j'encouroys le dangier
Estre appellé flatteur ou mensongier.
On te congnoist, ton uusure excessive,
Tes faussetez, ton nom, ta rasse juisfve.
Ton ame double et ta fein d'en avoir
Te font congnoistre avant que de te voyr,
Marau, trompeur, masquant ung fainct couraige
De beau samblant et de fardé langaige,
Qui plain de ruse as seullement changé
De tes parans le bonnet orrangé;
Mais l'avarice et la soiff alteree
De desrober t'est tousjours demouree.
Le ciel fasché de ta meschanceté,

M'a contré toy par toy mesme incité,
A celle fin que ma muse enflamée
Marque ta race a jamais diffamée,
Et ta memoyre et tes faictz descriez,
Qui par les ans ne seront oublyez.
Pour m'empescher, tu gronde une menasse ;
Nouveau guerrier, d'où te vient telle audasse ?
Quelle fureur t'emust si vivement ?
Tu veulx meurtrir ! pense au Viel Testament :
Dieu le deffent, ne crois pas ton couraige.
Hé ! vieulx marau, tous ceulx de ton lignaige,
Les plus vaillans et les plus renommez,
Onques une foiz ne se virent armez.
Ce fut alors que ces troupes mutines,
Ensevelies dedans leurs brigandinnes,
Suyvant Judas, cheff de leur traison,
Prindrent Jhesus faisant son oraison.
Encor saint Pierre, entre tous ces gendarmes,
N'ayant sans plus qung cousteau pour ses armes,
Arguillonné du dangier apparant,
Coppa l'oreille a Marchus, ton parant,
Armé, couvert, couraigeulx a merveille.
Mais aussi toust qu'il eust perdu l'oreille,
Lassche de ceur, la guerre il mauldisoyt,
Et de ses cris le mont retentissoyt.
Vous aultres Juiffz, vermine de la terre,
Ne naissez pas d'ame chaulde à la guerre.
Vous plus beaulx faictz et vous actes guerriers,
C'est de bailler, couraigeulx uusuriers,
A cent pour cent, porter faulx tesmoignaige,
Par traisons nous pourchasser dommaige,
Ou nous meurtrir comme firent ces Juiffz
Qui de poisson (*poison*) corrompirent les puictz[1].
Ce sont vous tours, ce sont, en vous vangences,
Les pistolletz, les pougnards et les lances.
Perds donc l'espoir de plus m'espouventer,
Ton ceur vaillant ne me faict point doubter.
Je ne crains point ta meschante collère,
Le plus grand mal que tu me saroys fere,
Tu me l'as faict, car je t'ai courtysé
Ouict ou dix jours, puis tu m'as abbusé.
Tes peres grans, plains de raige et envye,
A Jhesus Christ firent perdre la vye
Sur une croix qu'ilz luy firent porter ;

[1] Le prétendu empoisonnement des puits, par les Juifs, en 1320 et surtout lors de la peste noire, en 1348.

Mais tu me veulx tout aultrement traicter
Et me punir d'une contraire sorte,
Car tu ne veulx qaucune croix je porte [1],
Et me retiens, d'un couraige obstiné,
Le peu d'argent que mon Roy m'a donné.
Pour mon confort et pour venger la perte
De mes deniers, que par toy j'ay soufferte,
Toutes les foyz que je m'en souviendray,
En ta faveur le papier je prendray,
Prendray la plume et d'une ancre bien noyre
J'obscureyray ta race et ta memoire.
Quant a ces vers, ce n'est que te flatter,
Je te veulx bien d'aultre sorte irriter.
Premièrement, je te feray descendre
De Barrabas, celluy qu'on menoit pendre
Pour ses larrecins ; mais il fut garrenty
Par tes parrens, qui suyvoint son party.
Tu descendrais de ces Juiffz detestables
Qui dans le Temple avoynt dressé leurs tables,
Marchans trompeurs que Jhesus Christ chassa,
Et de courroux leurs treteaux renversa.

Cette pièce, d'après le caractère de sa langue, ne peut pas être antérieure au XVIe siècle, et, de plus, elle est d'un homme du nord de la France. Mais voici plusieurs difficultés. Au XVIe siècle, il n'y avait plus de Juifs en France, excepté dans les Etats français du pape. En outre, le chapeau jaune auquel il est fait allusion dans la pièce n'a jamais été imposé aux Juifs de France, il a été uniquement porté, en France, dans les États pontificaux, où il est venu d'Italie. De plus, l'auteur parle du chapeau jaune comme s'il était supprimé, cependant il ne l'était encore, à ce que nous croyons, ni au XVIe ni au XVIIe siècle, et, quand il disparut plus tard, il fut remplacé par une marque. Or, notre poète, quoique écrivant au XVIe siècle, dit que son usurier ne porte plus le chapeau jaune de ses ancêtres ou parents, et il est évident qu'il ne porte pas non plus la marque, sans cela la tirade perdrait tout son sel. A moins de prétendre que le morceau ne soit un simple exercice littéraire sur un thème de convention, il faut admettre, à ce qu'il nous semble, que l'usurier ou prétendu usurier est un Juif baptisé des États pontificaux qui serait venu s'établir en France dans une région assez voisine du comtat Venaissin pour qu'on y connût le chapeau jaune. Le passage où il est question du Roy ne permet guère de supposer (il ne s'y oppose pas absolument) que l'auteur

[1] Allusion aux monnaies portant une croix sur l'une des faces.

de la pièce ait séjourné dans le comtat à l'époque où il eut ses démêlés avec le Juif, son créancier. Les vers latins placés en tête du morceau paraissent se moquer de notre auteur, doublement irritable comme poète et comme débiteur, et même condamner sa perfidie envers le prêteur si durement malmené. Dans tous les cas, nous espérons qu'on ne citera pas cette pièce, si évidemment fantaisiste, pour prouver que les Juifs prêtaient à cent pour cent.

Nantes, novembre 1886.

LÉON BRUNSCHVICG.

(*La suite à un prochain numéro*).

LE MIDRASCH TANHUMA

ET

EXTRAITS DU YÉLAMDÉNU ET DE PETITS MIDRASCHIM

(FIN [1])

CITATIONS DU YELAMDÉNU (SUITE).

27. Fol. 81 *b* (תזריע) : כתוב בספר ילמדנו על ג׳ דברים נתקשה משה והראה׳ לו הקב״ה ואלו הן מעשה מנורה והירח והשקצים. מעשה מנורה כיצד בשעה שעלה משה היה הקב״ה מראה לו בהר היאך יעשה את המשכן כיון שהראה לו הקב״ה מעשה המנורה נתקשה לה משה אמר לו הקב״ה הרי אני מראה לפניך מה עשה הקב״ה הראה לו אש לבנה אש אדומה אש שחורה אש הזקה ועשה מהם המנורה. גביעיה כפתוריה ופרחיה וששת הקנים והם אומרים לו כך וכך עשה שנא׳ וזה מעשה המנורה שהראה הקב״ה למשה באצבע. הירח מנין שנאמר ויאמר י״י אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם ראש חדשים אמר לו הקב״ה בחדש סיון כזה ראה וקדש הראה לו באצבע החדש הזה. בשקצים מנין שנ׳ וזה לכם הטמא תפש הקב״ה כל מין ומין והראה לו למשה זה אכול וזה לא תאכל:

28. Fol. 82 *b* (תזריע) : אחד לעולה . . . כתו׳ בילמדנו עולה אין כל ברייה שיעם ממנה אלא עולה להקב״ה לכך נקראת עולה שהיא עולה להקב״ה שהוא עליון:

29. Fol. 84 (Ibidem) : כי תבאו אל ארץ כנען בספר ילמדנו כתו׳ ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם מה חטאת ארץ שהיא לוקה אלא ביון בני אדם הארץ לוקה שנ׳ ארץ פרי למליחה מרעת יושבי בה כדי שיראו הבריות וילמדו וכן הוא אומר כי כאשר משפטיך לארץ צדק למדו יושבי תבל:

[1] Voir tome XIII, page 224.

30. Fol. 88 (תזריע) : כתוב בספר ואשה כי תזוב זוב דמה. ילמדנו כך שנו רבותינו על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות בנדה ובחלה ובהדלקת הנר. ולמה בשעת לידתן לפי שהשטן מקטרג בשעת הסכנה. ולמה נמסרו לאשה אמ' הקב"ה היא כבתה נרו של עולם זה אדם הראשון דכתיב נר אלהים נשמת אדם חופש כל חדרי בטן לפי' תשמור הדלקת נר שבת. חלה מניין היא טמאה חלת של עולם דאמ"ר יוסף כשהאשה משקת העיסה במים ואחר כך מגבהת חלתה כך עשה הקב"ה לאדם הראשון דכתי' ואיד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה ואחר כך וייצר י"י אלהים את האדם האדם עפר מן האדמה. נדה מנין אנ' הקב"ה היא שפכה דמו של אדם הראשון דכתי' שופך דם האדם באדם דמו ישפך והרי היא מתחייבת שתשפך דמה תשמור נדה שיתכפר לה דם ששפכה דכתיב ואשה כי תזוב זוב דמה:

31. Fol. 89 (אחרי מות) : כתו' בספר ילמדנו מפני מה אנו מזכירין מתתן של בני אהרן ביום הכפורים אלא מלמד שכשם שיום הכפורים מכפר כך מיתתן של צדיקים מכפרת ומנין שיום [הכפורים] מכפר שנ' כי ביום הזה יכפר עליכם ומנין שמיתת הצדיקים מכפרת שנ' ויקברו את עצמות שאול ויהונתן בנו בארץ בנימין בצלע בקבר קיש אביו ויעשו אשר צוה המלך ויעתר אלהים לארץ אחרי כן:

32. Fol. 99 *b* (אמור) : ות' היאך היו צריכים להדליק הנרות בכל ערב וערב והא קתני התם אמ"ר חנינא סגן הכהנים אני הייתי משמש בבית המקדש ומעשה נסים היה במנורה משהיו מדליקין אותה בראש השנה לא היתה מתכבה עד שנה אחרת פעם אחת לא עשו הזתים שמן התחילו הכהנים בוכים אמ"ר חנינא סגן הכהנים אני הייתי בבית המקדש ומצאתי המנורה דלוקה יותר ממה שהיתה כל ימות השנה ראה מעשה נסים לכך נאמר כתית למאור ולא נאמר כתית למנחות ולמה כך אמר הקב"ה פעם אחת בשנה הדליקו המנורה לפי' היו מדליקין שמן זית זך כתית למאור אבל המנחות בכל יום ויום היו מקריבין לפי' לא נאמ' בהם זך כתית כך היא כתובה בספר ילמדנו בפרשת ואתה תצוה:

33. Fol. 108 *b* (במדבר סני) : בעשרה מקומות כתוב בספר [ולמדנו ?] בעשרה נמנו ישראל אחד בירידתן למצרים שנ' בשבעים נפש ירדו אבותיך למצרים ואחד בעליתן שנ' ויסעו בני ישראל מרמסס סכותה בשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף ושנים בחומש הפקודים ואחד בחלוק הארץ ושנים בימי שאול שנ' ויפקדם בטלאים ויפקדם בבזק ולמה בטלאים כדאינון זכאין באימריא כד אינון מסכנין בעובדיהון בבזק מהו בבזק נטל אבן מכל אחד ואחד מהם ובאבנים מנאן ואחד בימי דוד שנאמר ויתן את יואב את מספר מפקד העם אל המלך ואחד בימי עזרא שנ' כל הקהל כאחד ארבע ריבוא ואחד לעתיד לבוא שנ' תעבורנה הצאן על ידי מונה:

34. Fol. 115 (נשא) : ישא י"י פניו אליך כתו' בספר ילמדנו פסוק

אחד אומר ישא י"י פניו אליך וכתו' אחד אומר אשר לא ישא פנים אם. ישא למה לא ישא אלא לאומות העולם לא ישא אבל לישראל ישא י"י פניו אליך. אמ' הקב"ה כשם שיש' נושאים לי פנים כך אני נושא להם פנים והיאך נושאים לי פנים אדם עני מישראל יש לו ארבעה או חמשה בנים והוא נוטל ככר אחד והם יושבים כלם ואוכלים אותו ככר ואינם שבעים ומברכין ואומרין ואכלת ושבעת אף אני נושא להם פנים ישא י"י פניו אליך וישם לך שלום:

35. Fol. 135 (בלק): ארה לי את העם הזה. כתו' בספר ילמדנו: מהו ארה אולי אוכל לשלט בהם קימעא כאדם שאורה את התאנה: כי ידעתי את אשר תברך מבורך. כתוב בספר ילמדנו מנין היה יודע שבשעה שביקש סיחון להלחם עם מואב היה מתירא לפי שהיו גבורים שכר בלעם ואביו לקלל. על כן יאמרו המושלים אור לך מואב לכך אמ' כי ידעתי:

36. Fol. 136 (בלק): ויוסף מלאך י"י עבור . . . בספר ילמדנו: מה ראה לקדמו שלשה פעמי' עד שלא נראה לו סימני אבות הראהו כלומ' בלעם הראה למלאך סימני אבות כדי שיניחהו וילך לדרכו שהרי במקום ראשון כתוב ויך בלעם את האתון להטותה הדרך שאל מלאך לבלעם איך אתה הולך לקלל בניו של אברהם המלאך היה סבור בלבו שהוא רוצה לילך לקלל בני ישמעאל או בני קטורה ופרש ממנו ובלעם הלך לדרכו. וכשהגיע במקום השני דכתו' גדר מזה וגדר מזה שאל לו המלאך ג"כ ואמ' לו לבלעם לאן אתה הולך לקלל בניו של יצחק המלאך היה סבור שהוא היה הולך לקלל זרעו של עשו ופרש ממנו ובלעם הלך לדרכו. וכשהגיע למקום שלישי שאל המלאך לבלעם אן אתה הולך אמ' לו לקלל בניו של יעקב לא מצא בהם פיסול אמר בודאי זה הולך לקלל ישראל דכתו' אין דרך לנטות ימין ושמאל כך כתוב בספר ילמדנו. ההסכן הסכנתי כתו' בספר ילמדנו כיון שדברה מתה שלא יהו הבריות אומרות זו היא שדברה ועושין אותה יראה:

37. Fol. 139 *b* (פנחס): ויקרב משה את משפטן . . . כתו' בספר: ילמדנו וכן דוד אמר זמירות היו לי חוקיך קלות וחמורות עלי כזמירות אמר לו הקב"ה חייך שסופך לטעות כשעלה הארון ונתנו על העגלה נתלה הארון באויר נשמטו הפרות מתחתיו קרב עזא לסמכו ויכהו שר האלהים על השל מפני ששגגת תלמוד עולה זדון מיד ויחר לדוד על אשר פרץ י"י פרץ בעזא אמר לו הקב"ה ולא אמרת זמירות היו לי חקיך ולא למדת ולבני קהת לו נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו התחיל תוהא ואמר פרץ בנו כי לא דרשנוהו כמשפט:

38. Fol. 147 *b* (אלה הדברים): כתו' בספר ילמדנו עד היכן תוכחה רב אמר עד הכאה ושמואל אמר עד קללה ר' יוחנן אומר עד נזיפה ושלשתן מקרא אחד דרשו ויחר אף שאול ביהונתן ויאמר לו בן נערות המרדות וכתו' ויטול שאול את החנית להכותו:

39. Fol. 170 *b* (כי תצא) : והיה בהניח י"י אלהיך לך. כתו' בספר ילמדנו ר' עזריא ור' יהודה אומרים על ג' דברים נצטוו יש' בכניסתן לארץ למנות מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרעו של עמלק. למנות מלך שנאמר שום תשים עליך מלך. לבנות בית הבחירה שנאמר ועשו לי מקדש. להכרית זרעו של עמלק שנאמר והיה בהניח י"י אלהיך לך וגו' תמחה את זכר עמלק:

40. Fol. 174 (אתם נצבים) : כתוב בספר ילמדנו שלש כריתות כרת להם הקב"ה כשיצאו ממצרים אחת כשעמדו על הר סיני ואחת בחורב ואחת כאן ולמה כרת ברית עמהם כאן מפני שאותו ברית שכרת עמהם בסיני בטלוה ואמרו אלה אלהיך ישראל לפיכך כרת עמהם כאן ברית וקבע עליה קללה למי שחוזר בדבריו ואין לשון לעברך אלא לשון האומר לחבירו תעבור בך קללה אם אתה חוזר בי בדבריך:

41. A la fin : ויקבור אותו בגאי בארץ מואב וגו' כתוב בספר ילמדנו מפני מה נקבר משה בחוצה לארץ כדי שיהיו המתים שבחוצה לארץ בזכותו שנאמר וירא ראשית לו כי שם חלקת מחוקק צפון ויתא ראשי עם צדקה י"י עשה:

Voici encore deux passages du Yelamdénu, tirés des manuscrits d'Oxford :

F. — Ms. Opp. 314 (Catalogue, 541), fol. 20 : ובילמדנו בראש וישמע יתרו שמעתים שהיו כל ישראל שומעין הלכה מפיהן. ד"א שמעתים שהיו שומעין ולומדין הלכה מיושבי הלשכה. סוכתים. שנסתוככו ברוח הקדש ומי הם המה הקנים הבאים מבני קיני חתן משה. כל זה בילמדנו:

G. — Ms. Opp. 317 (Catalogue, 692), fol. 273 : אגד' ילמדנו ובפרש' אלה הדברים ילמדנו רבינו אשה שנתייחדה עם שני אנשים מהו שתהא מותרת לבעלה. כך שנו רבותינו לא יתייחד איש אחד עם שתי נשים:

MANUSCRITS DU MUSÉE BRITANNIQUE[1].

מדרש תרי עשר[2]

(*Par Makhir?*).

II. *Harl. 5704* :

1. Fol. 7 *a* : וי"י נתן קולו לפני חילו וגו'... הכתוב מדבר במתן תורה כשבא הקב"ה ליתן תורה לישראל ירדו עמו רכב רבותים

[1] Nous devons ces extraits à M. Schechter.
[2] Voyez *Revue*, t. IX, p. 327, et ci-dessous, p. 101, note 3.

שנ׳ רכב אלקי׳ רבותים אלפי שנאן י״ר בם סיני בקדש. ר׳ אבדמי דמן חיפא אמר עשרים ושנים אלף מרכבות מלאכים ירדו עמו לסיני ומה נתן תחלה קולו שנאמר ויהי קולות וברקים וכו׳. משנתן את הקולות נתן את התורה הוי וי״ר נתן קולו לפני חילו . . ד״א וי״ר נתן קולו לפני חילו אלו הרעמים שהולכין לפני חילו שקולו הולך לפני חילו של הקב״ה שכיון שהרעם מרעים הברויות יודעים שהגשמין יורדין וכשהרעם יוצא הברק אחריו . . ד״א וי״ר נתן קולו לפני חילו זה ראש השנה שבו תוקעין שופר לפני חילו אלו ישראל שהן מזדעזעין וחרדין מקול השופר וחוזרין בתשובה כדי לזכות בדין ביום הכפורים:

כי גדול יום ה׳ ונורא מאד ומי יכילנו זה יום הכפורים שבו ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו ומנין אתה אומר שבהללו עשרת ימים שבין ר״ה ליוה״כ הכתוב מדבר שהרי ישעיה מזהיר את ישראל רחצו הזכו הסירו רוע מעלליכם מנגד עיני הדלו הרע למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ שפטו יתום ריבו אלמנה הרי תשעה ואח״כ לכו נא ונוכחה זה יוה״כ שהוא עשירי יום תוכחה שבו הקב״ה מלבין עונותיהם של ישראל שנאמר אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו. כי רב מאד מחניהו אלו המלאכים שמלמדין זכות וחובה. כי עצום מי עצום עושי דברו אמ״ר הונא בשם ר׳ אחא אלו ישראל שהקדימו עשיה לשמיעה שנאמר כל אשר דבר ה׳ נעשה ונשמע ללמדך שגדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת תדע לך שבשעה שאמר ישעיה כי איש טמא שפתים אנכי ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב אמר לו הקב״ה אתה רשאי לומר איש טמא שפתים לישראל אתה עם טמא שפתים שהקדימו עשיה לשמיעה ומיחדין שמו בכל יום פעמים מה כתיב שם ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה רץ פה של מי שאמר לה״ר על בני. במלקחים שתי מלקחות הלך המלאך ליטול את הגחלת ונכוה נטל מלקחת אחרת ליטול אותה גחלת ונתן אחת לתוך אחת ונטל את הגחלת ונתנה על פי ישעיה שנאמר ויגע על פי על שאמר בתוך עם טמא שפתים אנכי יושב במלקחים לקח גחלת שלא יכול שרף ליטול אלא בשתי מלקחים נתן על פי ישעיה ולא ניזוק. כי רב מאד מחניהו מי עצום מהם עושי דברו אלה הצדיקים וכן אתה מוצא במשה כשירדה אש במתאוננים שנאמר ותבער בם אש ה׳. אמר ר׳ יצחק היה משה רבינו עומד ומשקע ציפי צמר באותה (שעה) האש והיא משתקעת בארץ שנאמר ותשקע האש ללמדך שגדולים צדיקים ממלאכי השרת:

2. Fol. 11 *b* : אמר ר׳ אלעזר כל מקום שנ׳ צור מלא בצור המדינה הכתוב מדבר וכל מקום שנ׳ צור חסר בצור מלכות הרשעה הכתוב מדבר שהיא מצירה לישראל מי שפרע מן הראשונים יפרע מן האחרונים. במצרים הביא עליהם מכת דם. ואף באדום ונתתי מופתים בשמים וגו׳:

3. Fol. 23 *b* : ילמדנו כיצד האמורים מתים אמר ר׳ לוי שתי צרעות הקב״ה מזווג לכל אחד ואחד מהם וכל אחת ואחת שופכת ארסה לתוך עינו והעין מתבקע ונופל מלא קומתו ומת. ר׳ אחא אומ׳

השלשול היה נכנס להם והם היו מתרכין לבני ישראל והורגין אותם שנ׳ ויתן י״י אלקי׳ בידינו גם את עוג וכו׳ כאדם שאוסר שונא בנו ונותנו לפניו ולא תאמר שקטנים היו האמורים ראה מה כתיב בהן ואנכי השמדתי את האמורי מפניכם וכו׳:

4. Fol. 27 *a* : כי לא יעשה י״י אל״ים. חטאו ישראל בימי עכן עמד וגלה ליהושע שנ׳ חטא ישראל. חטאו בני עלי וגלה לשמואל שנ׳ ויקרא י״י לשמואל חטאו הסדומיים גלה לאברם שנ׳ וי״י אמר המכסה אני מאברם אשר אני עושה:

5. Fol. 28 *b* : ויעל עשנו כעשן הכבשן אי כעשן הכבשן יכול ככבשן הזה ת״ל והחר בוער באש א״כ מה ת״ל כעשן הכבשן אלא לשכך את האזן מה שיכולה לשמוע. כיוצא בו אריה שאג מי לא ירא וכי מי נתן כח וגבורה בארי לא הוא אלא הרי אנו מכנין אותו מבריותיו לשבר את האזן מה שיכולה לשמוע:

6. Fol. 35 *a* : וידבר אל״ים את כל הדברים האלה בבת אחת ממית ומחיה בבת אחת מכה ומרפה בבת אחת אשה על המשבר יורדי הים הולכי מדברות חבושים בבית האסורים אחד במזרח ואחד במערב אחד בצפון ואחד בדרום יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע כל אלה בבת אחת עפר חזר לאדם עפר ונהפך לעפר שנ׳ הופך לבקר צלמות. מהו לבקר לתחלתו מה תחלתו הוא אומר והפכו כל המים אשר ביאור לדם. חזר הדם ונהפך למים בשר חי נהפך למת מת ונהפך לחי המטה נהפך למחש הנחש נהפך למטה הים נהפך ליבשה היבשה נהפך לים וכן הוא אומר הקורא למי הים וישפכם על פני כל הארץ י״י צבאות שמו. וכן באלה שמות רבא הקורא למי הים וישפכם:

7. Fol. 53 *b* : ויקרא את עשו בנו הגדול. ולמה קרא אותו בנו הגדול. אלא שמחניפין לרשעים בשעתן ולפי שראה העולם הזה בידו קרא לו הגדול. אמר הקב״ה לישראל בעולם הזה לפי שהשעה ביד עשו מחניפי׳ לו וכביכול מלכותי אינה מתבוססת אבל לעתיד אני פורע ממנו ומלכותי מתבוססת שנ׳ ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט הר עשו והיתה לה׳ המלוכה:

8. Fol. 55 *a* : זש״ה מה גדלו מעשיך י״י וגו׳ אמר ר׳ שמעון בן יוחאי יש לך ברויות שהם גדולות בים ואינן גדלות ביבשה גדלות ביבשה ואינן גדלות בים אם יעלו אותם שבים ליבשה אין להם חיים ואם ירדו אותן שביבשה לים אין להם חיים ויונה ירד לים וחיה שנ׳ וישאו את יונה והטילוהו אל הים והדג עלה ליבשה וחיה שנ׳ ויאמר י״י לדג ויקא את יונה אל היבשה:

9. Fol. 56 *b* : אדריגוס מלך אדום כיון שכבש את העולם הלך לרומי אמר להן לבני פלטין שלו מבקש אני שתעשו אותי אלוה שהרי כבשתי את העולם א״ל עדין לא שלטת בביתו ובעירו הלך והספיקו בידו והחריב בית המקדש והגלה את ישראל חזר לרומי א״ל כבר

החרבתי את ביתו ושרפתי את היכלו והגלתי את עמו עשו אותי אלוה אמר ר׳ ברכיה שלשה פילוסופין היו לו שם. הראשון א״ל אין אדם מוריד למלך בתוך פלטין שלו אלא חוצה להם צא מפלטין שלו ותעשה אלוה והשמים והארץ הוא בראן צא מהן ותעשה אלוה. השני אמר אי אתה יכול שכבר אמר כדנן תמרון לדון אלה שמיא וארקא לא עבדו יאבדו מארעא וכו׳. השלישי אמר לו בבקשה ממך עמוד לי בשעה זו א״ל מהו א״ל ספינה יש לי חוץ משלשה מילין והיא מטרפת בים וכל אומיא (sic) שלי בתוכה א״ל אנדרינוס שוכח אני לשם לגיונותי וספינות ויצילוה א״ל למה אתה מטריח לגיונות וספינות לשם אלא שלח רוח קמיעא ואתה מצילה א״ל מנין יש לי רוח לשגר א״ל הרוח אי אתה יכול לשגר והיאך תעשה את עצמך אלוה דכתי׳ כה אמר י״י בורא השמים וגו׳ נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה. נכנס לביתו כשהוא זעף אמ׳ לו אשתו הללו הטעו אותך שתוכל לעשות אלוה ואתה מלך גיבור ועשיר והכל בידך אני אומ׳ לך דבר תן לו פקדונו ותעשה אלוה א״ל ומהו א״ל הנפש א״ל אם תצא הנפש מה אעשה א״ל הנפש שבך אי אתה שולט וכתי׳ אין אדם שליט ברוח וגו׳ ואין שלטון ביום המות וכו׳ והיאך תוכל להעשות אלוה ואתה אדם ולא אל. אמר הקב״ה לנגיד צור אני מחיה מתים ואליהו מחיה מתים ולא אמר אל אני. אני מוריד גשמים ואליהו מוריד גשמים. אני עוצר גשמים ואליהו כן שנאמר אם יהיה טל ומטר. אני הורדתי אש וגפרית על סדום ואליהו כן שנ׳ אם איש אלקים אני תרד אש מן השמים. ואתה אומר אל אני. ואם תאמר שחיית הרבה הוא חי עד תחיית המתים. כתיב בהב״ה כורסיה סביבין דנור. וכתיב ביה והנה רכב אש וסוסי אש. כתיב בהב״ה י״י בסופה ובסערה דרכו והוא עלה בסערה השמים ולבסוף וישאל את נפשו למות ואתה אומר אל אני מושב אלהים ישבתי בלב ימים. הרי יונה ירד לים שנאמר ותשלכני מצולה בלב ימים. וחזר ואמר ויתה י״י קח נא את נפשי ממני. ואתה אומר אל אני ונהר יסובבני כל משבריך וגליך עלי עברו:

10. Fol. 58 *b* : אמ״ר שמעון בן יוחאי יש לך בריות שהן גדלות בים וכו׳ כמו שכתוב למעלה בפסוק וישאו את יונה וגו׳:

11. Fol. 61 *b* : רוח פסקונית יש לה רשות לדבר לפני הקב״ה כסנסרה הזה המדבר לפני המלך. וכן הוא אומר רבונו של עולם הכל כשר למיתה אברהם בדקו מיתה ויצחק בדקו מיתה אבימלך בדקו מיתה משה בדקו מיתה פרעה בדקו מיתה שכך אמר שלמה הכל הולך אל מקום אחד הכל בא מן העפר והכל שב אל העפר. ומעתה מה הועילו צדיקים שעמלו בתורה ובמעשים טובים בעולם הזה ומה הפסידו רשעים שחטאו ושהחטיאו בעולם הזה שלמה פרשה כתי׳ ומי יודע רוח בני האדם העולה היא וכו׳. אלו נשמתן של צדיקים שהן גנוזות ומונחות תחת כסא הכבוד. ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ אלו נשמתן של רשעים שהן יורדין לגיהנם וכן הוא אומר אך אל שאול תורד וגו׳ ומנין שהצדיקים קרויין אדם שכן יונה אמר בסוף נבואתו ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש

בה הרבה משתים עשרה רבוא אדם אלו הצדיקים ובהמה רבא אלו הרשעים שמעשיהם כמעשה בהמה לכך נאמר הן צדיק בארץ ישולם וכו׳:

12. Fol. 70 *b* : ושקד י״י על הרעה ויביאה עלינו כי צדיק י״י אלינ״ו וישקד ויבא את הרעה. אלא צדקה עשה הקב״ה עם ישראל שהקדים והגלה גלות יכניה לגלות צדקיה כדי שלא תהא תורה משתכחת מהם שבעל פה וישבו בתורתן בבבל ומן אותה שעה עד היום לא שלטה בהם לא אדום ולא יון ולא גזרו עליהם שמד. ואף לימות המשיח אין רואין חבלו של משיח שנאמר הוי ציון המלט המלטי מאדום ומיון ומגזרותיהן. וכתיב חולי וגוחי בת ציון כיולדה כי עתה תצאי מקריה ושכנתה בשדה. ושכנתי כתיב בשדה. אע״פי שאת גולת בשדה שכינתי אינה זזה ממך. ובאת עד בבל שם תנצלי. שם גאלך י״י מכף אויביך ללמדך שמשם מתחלת הגאולה ומשם עולין לירושלים שנאמר ועלו מושיעים בהר ציון אותה שעה והיתה לי״י המלוכה:

13. Fol. 73 *b* : ויאמר י״י מסיני בא מלמד שהחזירה הקב״ה על כל האומות ולא קבלוה עד שבא אצל ישראל וקבלוה שנאמר וזרח משעיר למו אלו בני עשו שהן יושבים בשעיר. הופיע מהר פארן אלו הישמעאלים שנאמר וישב במדבר פארן. וכתיב עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים. שכיון שראה שלא רצו לקבל את התורה הקפיצן לגיהנם. כד״א לנתר בהם על הארץ וכתיב במקום אחר יודוך י״י כל מלכי ארץ. ועדין אנו צריכין ללמוד שלא רצו לשמוע בא מיכה המורשתי ופסק את הדבר שנאמר ועשיתי באף ובחמה וכו׳ הא למדת שלא רצו לשמוע את התורה:

14. Fol. 94 *a* : כתיב לא תעשון אלהי כסף לא תעשון אתי כדרך בני אדם עושין ביראותיהן כשטובה באה עליהם מכבדין ליראותהן שנאמר על כן יזבח לחרמו יקטר למכמרתו. כי בהמה שמן חלקו ומאכלו בריאה. וכשהפורענות באה עליהן מקללין ליראותיהן שנאמר והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלהיו ופנה למעלה. אבל אתם תתנו הודאה על הטובה ועל הרעה שכן דוד אמר כוס ישועות אשא ובשם י״י אקרא צרה ויגון אמצא ובשם י״י אקרא וכן אמר איוב י״י נתן וי״י לקח יהי שם י״י מבורך על מדה טובה ועל מדת פורענות וכן במכלתא:

15. Fol. 95 *b* : ויקחו לי תרומה אמר הקב״ה לישראל אינו מטריח על אומה אלא עליכם בלבד ראה מה כתיב הנה עופלה לא ישרה נפשו בו וצדיק באמונתו יחיה הנה עופלה לא ישרה נפשו בו זה נבוכדנצר כיצד המליך הקב״ה אותו על כל העולם ולא היה שמח בחלקו שנאמר לא ישרה נפשו בו והיה מכונו בעצמו ומתבייש מפני הבריות ואומר אני מלך ולא ישרה נפשי בי לפי שהיה כבד לכך נקרא נבוכד. וצדיק באמונתו יחיה לעולם הבא הקב״ה דן את בני האדם כל אחד ואחד מן אומנותו ואני גאלתי אתכם ממצרים ואין אתם מפרישים לי תרומה:

16. Fol. 97 *a* : בלשצר מלכא אמר בטעם המרא להאתיה לבאני דהבא וגו׳ אישתיו חמרא וגומ׳ עליו הוא אומר הוי משקה רעהו מספח חמתך ואף שכר וגומ׳ ובמכלתא כן:

17. Fol. 100 *b* : אמר ר׳ שמואל בר נחמן עד שלא נבנה הבית היה העולם עומד על מוריום (sic) של שתי רגלים משנבנה הבית נתבסם העולם ועמד בישובו. ומנין שכן הקב״ה אומ׳ לגד הנביא שיאמ׳ לדוד כה אמר י״י האתה תבנה בית לשמי וכתיב רק אתה לא תבנה לי את הבית כי אם בנך היוצא מחלציך הוא יבנה הבית לשמי וכאלו אתה בונהו שנאמר ושמתי מקום לעמי ישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ונטעתים אין כתיב כאן אלא ונטעתים לעולם הבא. ולא תאמר שבבית המקדש נתבסם העולם אלא אף המשכן היה יפה לא״ה. למד עד שלא הוקם המשכן היה אר״ה שומעין הדבור ונחרדין לתוך אוהליהם לפיכך אמר לו הקב״ה למשה עשה לי משכן שאהיה מדבר עמך בתוכו. ולא עוד אלא שאני מתאוה לשכון בתוכו אצל בני כיון ששמעו מלאכי השרת כך התחילו אומרים רבון העולמים למה מניח העליונים ויורד בתחתונים י״י אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים כן הוא שבחך שתהא בשמים אמר להם הקב״ה חייכם שאני עושה כמו שאמרתם לי אמר חבקוק אלוה מתימן יבא וקדוש מהר פארן סלה כסה השמים הודו והתהלתו מלאה הארץ בתחלה כסה השמים הודו ואח״כ ותהלתו מלאה הארץ. א״ל דוד שוחק הוא עליכם הודו נותן על הארץ תחלה שנאמר הללו את ה׳ וגו׳:

18. Fol. 117 *a* : ויתה לא יבצר מהם. מהו ויתה אע״פי שמרדו ובעטו ועשו מגדל פשט להם הקב״ה ימינו לעשות תשובה כענין שנאמ׳ ויתה ישראל מה ה׳ אלהיך והן אומרין לא יבצר אפילו אותן האנשי׳ נבצרים מן העולם אינן עושין תשובה כד״א כבוצר על סלסלות. הבא נרדה נבלה בלבל לשונותם ולא הבין אחד מהם לשונו של חבירו. שהלשון הראשון היו מדברין לשון הקודש ובו בלשון נברא העולם אמר הקב״ה בעולם הזה ע״י יצר הרע חלקו הברויות ונחלקו לשבעים לשון אלא לעולם הבא משוין כולן כתף אחת ועובדין אותו שנאמר כי אז אשפך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם וגו׳ ואבטל שעבוד העולם מישראל:

19. Fol. 145 *a* : א״ר יהושע בן לוי אלו היו יודעים האומות שבשביל עונות ישראל האומות לוקין היו מעמידין שני אסטרסטין לכל אחד ואחד כדי שישמרו את התורה ושלא יחטאו ולא דיין שאין האומות משמרין את ישראל אלא עוד מבטלין אותו מן המצות שאם יחטאו כל העולם כלו לוקה שנאמר על כן עליכם כלאו שמים מטל ובהן זכין שנאמר והתברכו בזרעך כל גויי הארץ. א״ל הקב״ה למשה אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. לא תעשון אתי אלהי כסף שאם החטאו אינו עונה אתכם שנאמר ויהי כאשר קרא ולא שמעו כן יקראו ולא אשמע. לכך נאמר לא תעשון אתי אלהי כסף וגומ׳:

20. Fol. 157 *b* : ורחל לקחה את התרפים למה גנבה אותם כדי שלא

יספרו ללבן שברח יעקב עם נשיו ובניו וצאנו. וכן התרפים מדברים הם שנאמר כי התרפים דברו און ונו׳ למה נקראו תרפים שהם מעשה תרף ומעשה טומאה מביאין אדם בכור וכולי:

21. Fol. 159 *b* : לך י״י הצדקה ולנו בושת הפנים. א״ר תנחומא אפילו בשעה שאנו עושים צדקה לפניך אנו מתבוישים במעשינו. א״ר נחמיה אפילו בשעה שאנו מבושים במעשינו יש לנו בושת פנים. בנוהג שבעולם אדם נותן שדהו לחרישות נותן הזרע והפעולה וחולק עמו בשודה. והקב״ה לי״י הארץ ומלואה והוא מוריד הטל והמטר והוא משמר ואינו מבקש אלא אחד מעשרה ותרומה אחד מחמישים הוי לך י״י הצדקה וגומ׳. ר׳ יהודה אומר יש בושה גדולה מזה עוברים בים וכסף פסל מיכה עמהם עובר שנאמר ועבר בים צרה והים קרע לפניהם הוי לך י״י הצדקה. ובאלה שמות רבה כן:

22. Fol. 191 *b* : ולא יכלו לענות אותו אמ׳ר אור לנו מיום הדין: אור לנו מיום תוכחה ומה יוסף שאמר אני יוסף אחיכם פרחה נשמתן כשעומד הקב״ה לדין מי מכלכל את יום באו. ומי העומד בהראותו שנאמר כי לא יראני האדם וחי על אחת כמה וכמה. ומה זה נבהלו מפניו אחיו כשיבא לתבוע עלבון המצות ופשעה של תורה על אחת כמה וכמה. עשה הקב״ה עמהם נס וחזרה נשמתם . . . :

I. — Ms. de la Bibl. Reg. Hebr., 16*a*, fol. 118*b* : ובסדר תפלות שכתבו הגאונים וכן בילמדנו חיי שרה בבני מערבא אמרי בכל י״ח ברכות רמוזים בתפילת חנה:

K. — Harl. 269, fol. 87 *b*, à la marge (éd. Buber, comm. de נח)
בספר ילמדנו כך שנו רבותינו ז״ל על שלש עבירות . . .

L. — Makhir, sur Isaïe, ms. de Leyde Scaliger, 7 [1].

Par les mots suivants de la préface, on voit que Makhir a composé un *Yalkut* sur plusieurs livres bibliques. Il y dit : אמר המלקט... אני מכיר בר׳ אבאמרי בר׳ מכיר בר׳ מכיר בר׳ טודרוס בר׳ מכיר בן הרב ר׳ יוסף בר׳ אבאמרי זלה״ה... וקבצתי להם המדרשות והאגדות וכתבתי כל [ ] איש על מקומו ועל הפסוק הראוי להמשך אחריו לפי תמו וקראתי הספר ילקוט כי לקטתי אותו מן המדרש מן המשנה ומן הגמרא ירושלמי ותוספתא סיפרי וסיפרא [2] לא הנחתי דבר אשר לא כתבתי בספרים אלו תלים איוב ומשלי ירמיה יחזקאל ותרי עשר [3] כפי יכלתי...

[1] Nous saisissons ici l'occasion de remercier les autorités de la Bibliothèque de Leyde, et spécialement M. de Goeje, du prêt de ce ms. qu'ils ont bien voulu faire a la Bibliothèque Bodléienne.

[2] Le compilateur cite cependant d'autres sources. Voir la description de ce ms. par M. Steinschneider (*Catalogus codicum Hebræorum Bibl. Ac. Lugduno-Bataviae*; 1858, p. 347 pass.).

[3] Il est possible que le Yalkut sur les douze prophètes dont nous avons donné

L'acte de vente[1] qu'on trouve à la première feuille montre que Makhir a composé son Yalkut avant l'année 1415. Nous reproduisons *in extenso* cet acte, parce qu'il se rapporte à la Provence. Le voici :

מודה אני החתום למטה הודאה ברורא (*sic*) שרירא וקיימא דלא להשנאה ודלא להשנאה ודלא למיהדר מינה מיומא דנן ולעלם אך הוא [דבר] אמת שמכרתי הספר הזה הנקרא[2] הילקוט אל הנעלה דון מאישטרי קרשקש קריישנט בעד שנים חפשים [בטוב לב ובנפש הפצה לא אנוס ולא מוטעה ועלי לשמרו מכל הזק ופקפוק ורעיר אשר יוכל לבא לו מזאת המכירה] ולמען יהיה ביד דון הנעלה מאיישטרי קרשקש הנזכר לעדות ולראיה ולזכות כתבתי וחתמתי שמי פה אייגש היום שמנה לחדש תמוז שנת מאה ושבעים וחמשה לפרט האלף הששי ליצירה הכל שריר וקיים יצחק דון דלוניל לינל.

Le nom de משה דאלפון (d'une main beaucoup plus récente) se trouve également sur la première feuille.

1. Fol. 9 : ילמדנו, וי"י נתן קולו, זה ראש השנה שבו תקיעת שופר, לפני חילו אלו ישראל שהם מזדעזעין וחרדין מקול השופר והוזרין בתשובה כדי לזכות בדין ביום הכפורים, כי גדול יום י"י נורא מאד, זה יום הכפורים שבו ספרי חיים וספרי מתים נחתמין ומכן את אומר שבחל.ו עשרת ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים שכהן הכתוב מזהיר שכן ישעיה מזהיר את ישראל ואומר להם רחצו הזכו הסירו רוע כעלליכם חדלו הרע למדו היטב וכו' הרי תשעה ואחר כך לכו נא ונוכחה יאמר י"י זה יום העשור יום תוכחה שבו הקב"ה מלבין עונותיהם של ישראל שנ' אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו, כי רב מאד מחנהו אלו המלאכים שמלמדין זכות וחובה, כי עצום עושי דברו, מי עצום מהם עושה דברו וכו', בפסוק איי לי כי נדמיתי[3] :

2. Fol. 17 : וישח אדם וישפל איש ואל תשא להם. ילמדנו כי תשא את ראש בני ישראל, ילמדנו רבנו כמה תרומות היו הורמין ישראל בכל שנה ושנה וכו' ר' יעקב בשם ר' יונתן פתח וישח אדם וישפל איש ואל תשא להם, וישח אדם אלו ישראל שנ' ואתן צאני צאן מרעיתי אדם אתם, וישפל איש זה משה והאיש משה עניו מאד

des extraits plus haut (voir ci-dessus, p. 95) soit de notre Makhir. En effet, d'après des informations de M. Schechter, ce ms. est copié sur un autre qui était défectueux ; les lacunes y sont indiquées par Johanan Sarakosi (*Revue*, t. IX, p. 327), lequel, par conséquent, en est le copiste et non le compilateur.

[1] Cet acte y est écrit deux fois ; le second est endommagé à la fin (à partir de היום l. 8). Les mots entre [ ] se trouvent seulement dans le second, tandis que אייגש (l. 8) ne se lit que dans le premier.

[2] Dans le premier, זה pour les trois mots.

[3] Voir ci-dessus, p. 95, n° 1.

אמר משה רבון העולמים יודע אני ששחו ישראל לעגל והושפלתי אני ואל תשא להם. תשא להם. כי תשא את ראש בני ישראל. עוד בפסוק ושח גבהות האדם. ילמדנו. אשירה לי״י כי גאה גאה גאני וגאיתיו. גיאני במצרים שנאמר בני בכורי ישראל. וגאיתיו במצרים השיר יהיה לכם וגו׳. גאני על הים שנאמר ויסע מלאך האלהים. וגאיתיו על הים. אשירה לי״י כי גאה גאה. גאה בעולם הזה ועתיד להתגאות לעולם הבא שנאמר כי יום לי״י צבאות על כל גאה ורם:

3. Fol. 36 : בשנת מות המלך עוזיהו . . . ילמדנו שלשה נזקקו לאדמה ונעשו חולין קין ונח ועזיה קין דכתיב וקין היה עובד אדמה. וכתיב ביה נע ונד תהיה בארץ. נח דכתיב ויחל נח איש האדמה ויטע כרם ונתבזה וישת מן היין וכו׳. בעזיהו כתיב כי אוהב אדמה היה שהיה מלך והפקיר עצמו לאדמה ולא היה נזקק לתורה. יום אחד נזקק לבית הועד שאל אותם ואמר להם במה אתם עוסקים אמרו להם בהזר הקרב יומת אמ׳ להם הקב״ה מלך ואני מלך נאה למלך לשמש למלך ולהקטיר לפניו מיד ויבא אל המזבח להקטיר ויבא אחריו עזריהו הכהן ועמו שמונה עשר אלף יכולים פרחי כהונה. אמרו לו לא לך עזיהו להקטיר כי אם לבני אהרן המקודשים צא לך מן המקדש כי מעלת. מיד ויזעף עזיהו ובזעפו עם הכהנים הצערת זרחה במצחו באותה שעה נבקע ההיכל הילך שנים עשר מיל על שנים עשר מיל. וגם הוא נבהל לצאת כי נגעו ר״ר מי גרם לו שבטל מן התורה והפקיר עצמו לאדמה:

4[1]. Fol. 40 : ויעף אלי אחד מן השרפים . . . בילמדנו זש״ה : וי״י נתן קולו לפני חילו כי רב מאד מחנהו כי עצום וגו׳. הכתוב מדבר במתן תורה כשבא הקב״ה ליתן תורה לישראל ירדו עמו רכב רבותים שנאמר רכב אלהים רבותים וגו׳ ר׳ אבדימי דמן חיפא אמר עשרים ושנים אלף מרכבות מלאכים ירדו עמו לסיני ומה נתן תחלה קולו שנאמר ויהי קולות וברקים משנתן את הקולות נתן את התורה שנאמר וי״י נתן קולו לפני חילו. ד״א וי״י נתן קולו לפני חילו זה ראש השנה . . . נחתמין, כי רב מחנהו . . . דברו[2]. אמר ר׳ הונא בשם ר׳ אחא אלו ישראל שהקדימו עשיה לשמיעה ואמרו כל אשר דבר י״י נעשה ונשמע. ללמדך שגדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת תדע לך בשעה שאמר ישעיה כי איש טמא שפתים אנכי ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב. אמר לו הקב״ה בעצמך אתה רשאי לומר איש טמא שפתים לישראל אתה אומר בתוך עם טמא שפתים מה כתיב שם ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה. רוץ פה למי שלמד לשון הרע על בני. במלקחים לקח מעל המזבח. מהו במלקחים בשתי מלקחות הלך המלאך ליטול את הגחלת ונכוה נטל מלקחת ליטול את הגחלת ונכוה חזר והביא מלקחת שניה ונתן אחת לתוך

[1] Voir p. 95, 1, ligne 1.
[2] Voir 102, 1.

אחת ונטל את הגחלת ונתנה על פי ישעיה שנאמר ויגע על פי ויאמר הנה נגע זה על שפתיך. על שאמר ובתוך עם טמא שפתים. הא למדת גחלת שלא יכול השרף לישול בידו אלא בשתי מלקחים נתנה על פי ישעיה ולא ניזוק. הוי כי רב מאד מחנהו ומי עצום מהם עושה דברו אלו הצדיקים וכן את מוצא כשירד האש במתאוים שנ׳ ותעבר בם אש ה׳. אמר ר׳ יצחק היה עומד משה רבנו ומשקיע ציפי צמר באותה האש והיא משתקעת בארץ שנאמר ותשקע האש. ללמדך שגדולים צדיקים יותר ממלאכי השרת וכן יעקב נטל לשר הגדול ורפשו של׳ ויאבק איש עמו וכשהוצרך נטל מחנות מלאכים ושלחן לשליחותו שנאמר וישלח יעקב מלאכים:

5. Fol. 46 : והיה ביום ההוא ישרוק י״י לזבוב . . . ילמדנו . מעשה באנטונינוס שבא לקסרין ושלח אחר רבנו והלך עמו ר׳ שמעון בנו ור׳ חייא הגדול ראה שם ר׳ שמעון לגיון אחד נאה ומשובח ראשו מגיע לידם של עמודים אמר לו ר׳ חייא ראה כמה פטומין עגלים של עשו וכו׳ בפסוק כל הגוים כאין נגדו[1]:

6. Fol. 49 *b* : ועבר בה נקשה ורעב. ילמדנו. לא תעשון אתי אלהי כסף וגו׳. לא תעשו כדרך שבני אדם נוהגין ביראותיהן כשהטובה באה עליהן מכבדין ליראותיהן שנאמר על כן יזבח לחרמו וגו׳ וכשפורענות באה עליהן מקללין ליראותיהן שנאמר והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו וגו׳ אלא תהיו נותנין הודאה על הטובה ועל הרעה שכן דוד אומר כוס ישועות אשא ובשם וגו׳. צרה ויגון אמצא ובשם י״י אקרא:

7. Fol. 78 *b* : ביום ההוא יהיה מצרים כנשים. ילמדנו. פרעה היה אחד מארבעה אנשים שעשו עצמן אלוהות ונבעלו כנשים חירם ונבוכדנצר ופרעה ויואש מלך יהודה. חירם שנאמר בן אדם אמור לנגידי צר ימן גבה לבך ותאמר אל אני. ומנין שנבעל כנשים שנאמר גבה לבך ביפיך שחת חכמתך על יפיעתך על ארץ השלכתיך לפני מלכים נתתיך לרעוה בך. לראות בך. למענבד רעיתהון בך. נבוכדנצר עשה עצמו אלוה דכתיב אעלה על במתי עב אדמה לעליון אמר לו הקב״ה רשע אך אל שאול תורד. מה עשה לו הגלוהו למדבר עד שהוא במלכותו והאכילהו עשב כבהמה שנאמר ועשבא כתורין לך ישעמון ועם עדריא מדוריה. והיו בהמות וחיות רואין אותו בדמות בהמה והולכין ובועלין אותו שנאמר שד בהמות יחיתון כענין שנאמר לא תתחתן בם. ועל כל זאת ולבב אנוש יהב ליה שהיה יודע שהיה מלך על כל העולם והיום נבעל לבהמות ולחיות וכתיב ולקצת יומיא אנא נבוכדנצר עיני לשמיא נטלית. יואש מנין שעשה. עצמו אלוה דכתיב ואחרי מות יהודע הכהן באו שרי יהודה וישתחוו למלך אז שמע המלך אליהם. מהו וישתחוו למלך שעשאוהו אלוה אמרו לו אלולי שאתה אלוה לא יצאת לאחר שבע שנים מבית קדש הקדשים אמר להם כך הוא ועשה עצמו אלוה. ומנין שנבעל כנשים שנאמר

[1] Voir ci-dessous, p. 105, nº 8.

ויהי לתקופת הימים עלה עליו חיל ארם וגו׳ ואת יואש עשו שפטים אל תהי קורא שפטים אלא שפוטים. ובלכתם ממנו עזבו אותו במחלואים רבים וגו׳. ויקברוהו בעיר דוד ולא קברוהו בקבורת המלכים. פרעה מנין שנביעל כנשים שנאמר כה אמר י״י הנני נותן את פרעה חפרע מלך מצרים ביד אויביו. מהו חפרע שהיה זכר ופרע את עצמו כנקבה כד״א ופרע את ראש האשה. וכך הנביא אומר ביום ההוא יהיה מצרים כנשים. ומי גרם לו על ידי שעשה עצמו אלוה שנאמר לי יאורי ואני עשיתיני:

8. Fol. 81 : כל הגוים כאין נגדו. ילמדנו. ויוסף הורד מצרימה. ילמדו רבנו מהו להבדיל על הנר של גוי במוצאי שבת כך שנו רבותינו אסור להבדיל על הנר של גוי במוצאי שבת למה לא שבת ממלאכה. ולא עוד אלא אם אתה מבדיל על נרו של גוי אתה עושה הגוי כאלו הוא ספון לכלום וכתיב כל הגוים כאין נגדו. מעשה באנטנינוס שבא לקסרין וכו׳ בפסוק ישרוק ה׳ לזבוב[1]:

9. Fol. 92 *b* : כה אמר האל ה׳ בורא שמים ונוטיהם. ילמדנו. אל נא תקברני במצרים. אמ״ר סימון אם כן הפסידו הצדיקי׳ שהם קבורין בחוצה לארץ אלא מה הקב״ה עושה מחליד להם את הארץ ועושה להם כנודות הללו והם מתגלגלין ובאין עד שהם מגיעין לארץ ישראל וכיון שמגיעין לארץ ישראל הקב״ה נותן בהם רוח של חיים והן עומדין מנין שכן כתיב הנה אני פותח את קבריתיכם והעליתי אתכם מקבריתיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל ואחר כך ונתתי רוחי בכם וחייתם אמר ריש לקיש מקרא מלא הוא שכיון שהם מגיעין לארץ ישראל הקב״ה נותן בהם נשמה שנאמ׳ נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה:

10. Fol. 97 : י״י חפץ למען צדקו וכו׳. ילמדנו. אמ״ר פנחס הכהן בר חמא אין הקב״ה חפץ לחיי בריה שנאמר כי לא אחפוץ במות המת. וכן הוא אומר כי לא אל חפץ רשע אתה ואומר חי אני נאם י״י אלהים אם אחפוץ במות הרשע ובמה חפץ הקב״ה להצדיק בריותיו שנאמר י״י חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. תדע לך שבזמן שהבריות חוטאין ומכעיסין לפניו הוא כועס עליהם מה הקב״ה עושה מבקש סניגור להם שילמד עליהם זכות ונותן שביל לפני הסניגור וכן אתה מוצא בימי ירמיה שאמר שוטטו בחוצות ירושלם וראו אם תמצאו איש רודף משפט מבקש צדקה ואסלח לה והכל ללמד עליהם זכות:

11. Fol. 107 *b* : מקים דבר עבדו וכו׳. ילמדנו. ישימך אלהים כאפרים וכמנשה אימתי נתקיימה ברכתו בחנוכת הנשיאים שקרב אפרים ביום השביעי ומנשה ביום השמיני לקיים מה שנאמר מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים:

12. Fol. 125 *b* : כה אמר י״י לבזה נפש וגו׳. ילמדנו. אנקלוס

[1] Voir ci-dessus, p. 104, n° 5.

הגר בן אחותו של אנדריאנוס היה מבקש להתגייר והיה מתיירא מן אנדרינוס דודו אמר לו אני מבקש לעשות סחורה לצאת לחוץ לידע דעת הבריות ואני מבקש להמלך בך היאך לעשות אמר לו כל פרקמטיא שאתה רואה (lacune) :

13. Fol. 130 : לאמר לאסורים צאו וגו׳. ילמדנו, צא מן התיבה אמר דוד הוציאה ממסגר נפשי להודות את שמך. כשהיה נח נתון בתיבה היה מתפלל תדיר הוציאה ממסגר נפשי שנאמר על זאת יתפלל כל חסיד אליך. אמר לו הקב״ה לנח נח גזירה היא מלפני שלא תצא מן המסגר הזה עד שישלמו שנים עשר חדש וכן ישעיה אומר לאמר לאסורים צאו ולאשר בחשך הגלו. לאמר לאסורים צאו. שהיו אסורין מתשמיש המטה למה שבשעה שהעולם נתון בצרה ובחורבן אסור לאדם להזקק לפריה ורביה שלא יהא עוסק הקב״ה בחורבן העולם והוא בונה וכך עשה יוסף עד שלא באו שני בצרות נזקק לאשתו שנאמר וליוסף יולד שני בנים אימתי בטרם תבא שנת הרעב. וכן איוב אמר בחסר ובכפן גלמוד כשהחוסר והכפן בא לעולם גלה ממטה. וכך עשה נח כשנכנס לתיבה שנאמר ויבא נח ובניו ואחר כך ואשתו ונשי בניו אתו. וכשיצא אמר לו הקב״ה צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך. מכאן אתה למד שנאסרו נח ובניו מתשמיש המטה הה״ד לאמר לאסורים צאו. לאמר לאסורים צאו מתשמיש המטה צאו מן התיבה. ולאשר בחשך הגלו אלו הבהמות והחיה והעופות מיד אמר להם פרו ורבו וגו׳:

M. — Ms. de Günzburg, fol. 265 (notes sur le Pentateuque) :
אבל בילמדנו כתיב במה הכהו (Exode, II, 12) במגריפה של טינגש שנטל וזרק והוציא את מוחו ואיכא דאמרי מה ראה משה שחייב מיתה זה המצרי לפי שבא על אשת איש שנ׳ מות יומת הנואף והנואפת ואין ניאוף אלא באשת איש:

Espérons que ces extraits du Yelamdénu seront complétés par les savants qui ont à leur disposition d'autres mss. Les mss. de Paris, autant que nous avons pu voir, n'en offrent point du tout. Il est dommage que le ms. de ס׳ המצות de la bibliothèque de feu M. Crémieux, à Aix, en Provence [1], soit pour le moment introuvable. Nous nous rappelons y avoir vu, à la marge, des extraits du Tanhuma et du Yelamdénu. Le ms. nº 399 de la bibliothèque royale de Dresde [2], qui renferme une espèce de commentaire sur le Pentateuque et surtout sur le commentaire d'Abraham ibn Ezra,

[1] Voir *Hammaggid*, 1875, p. 6.

[2] Voir le Catalogue de M. Fleischer (Leipzig, 1831, p. 67). Ce ms. fut copié par Isaac ben Abraham Navaro (נברו, que M. Fleischer rend par Nebro), fini le 2 kislev 5104 = 1343 à קובלוינא (probablement Cobilhana ou Covilhana, dans la province de Beira en Portugal). M. Kaufmann se propose d'en donner une description détaillée.

a plusieurs passages du Tanhuma et du Yelamdénu, que nous n'avions pas le temps de relever. Il est intitulé חדושי התורה, et attribué à בן צור (Isaac). Disons encore que les tables que M. Buber donne, dans sa savante préface, des passages du Tanhuma et du Yelamdénu cités dans le Arukh et le Yalkut Schimoni, faciliteront beaucoup les investigations sur le Yelamdénu. Cette partie de la préface est excellente et ne laisse rien à désirer. En outre, l'index des noms propres cités dans le texte de l'édition de M Buber est très utile. Quant au commentaire pour le texte même, il est fait sur le modèle des éditions de la Pesikta et du Lekah Tob. M. Buber sait, mieux que personne, faire de bonnes éditions, et il n'épargne aucun effort pour arriver au but qu'il s'est proposé.

EXTRAITS DE PETITS MIDRASCHIM.

מדרש השכם

Il semble que, de même que le Yelamdénu et le Thanhuma ne diffèrent entre eux que par leur rédaction, de même le מדרש השכם et le והזהיר [1] sont, au fond, le même texte. Celui-ci commence, en effet, par la Sidrâ בא, où la halakha du והזהיר (sur Tefillin et פסח) manque dans le ms. de Munich. La Sidrâ בא est appelée simplement השכם dans la Massora (éd. Ginsburg, lettre פ, nº 401). Dans les ה׳ ראו (éd. Schlosberg), p. 132, on lit encore : ביום טוב ראשון של פסח קורין בפרשת השכם בבקר מן והיה היום הזה לכם לזיכרון עד מארץ מצרים על צבאותם. Enfin, dans des homélies arabes, ms. d'Oxford Hunt. 410 (Catalogue, 1003), on lit : פרשת בא אל פרעה והשכם, et dans un autre ms. (Hunt., 134, Catalogue, 1008) : פרשת השכם ובא אל פרעה. D'après l'énumération des passages du Haschkem et du Wehizhir, on pourrait peut-être conjecturer que les rabbins franco-allemands citaient généralement Wehizhir, tandis qu'en Espagne et en Orient on citait le même Midrasch sous le nom de Haschkem. Voici les extraits de Haschkem que nous avons trouvés en plus de ceux qu'a donnés Zunz.

Dans le Menorat hammaor d'Israël an-Nakawah [2].

1. Fol. 9 : וגרסינן במדרש השכם דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה כל מקום שנאמר לי ר״ל לי בעולם הזה ולעולם הבא.

[1] Voir Zunz, *Hebr. Bibl.*, VIII, p. 20 ; la préface de M. Freimann à son édition du *Wehizhir*, et l'article de M. Buber, dans *Kebod Halebanon*, X, p. 1.

[2] Voir *Revue*, t. XIII, p. 228.

כי לי כל בכור בעולם הזה ולעולם הבא. והיו לי הלוים בעולם הזה ולעולם הבא. ואתם תהיו לי בעולם הזה ולעולם הבא. ויקחו לי תרומה בעולם הזה ולעולם הבא (fol. 78 *b*, והזהיר, שמות voir):

2. Fol. 16 : וגרסינן במדרש השכם מעשה בר׳ ישבב שבקש לבזבז יותר מחומש ולא הניחוהו חכמים. ר׳ עקיבא אמר והוא שיבזבז מחיים כדי שלא ירד מנכסיו ויצטרך לבריות אבל לאחר מיתה רשאי. א״ר אלעזר בן עזריה ומה אם לגבוה אין אדם רשאי להחרים על נכסיו קל וחומר להדיוט שיהא אדם חייב לחוס על ממונו:

3. Fol. 138 *b* : וגרסי׳ במדרש השכם ועיני רשעים תכלינה ומנוס אבד מנהם התשובה לפניהם ואין עושין תשובה. משל לכת לסטין תפשן המלך וחבשן בבית האסורים מה עשו חתרו חתירה אחת ויצאו להם. אחד מהם לא ברח אלא נשאר בבית האסורין. לבקר מצאו המלך אמר לו שוטה שבעולם קשה יום חתירה היתה לפניך למה לא ברחת. חבריך שברחו מה אני עושה להם. כך אמר הקב״ה לרשעים למה לא חזרתם בתשובה והייתי סולח לכם כשם שחזרו אחרים בתשובה וסלחתי להם. עליכם הכתוב אומר ועיני רשעים תכלינה וכו׳:

4. Fol. 181 : וגרסינן במדרש השכם כשנפטר ר׳ פדת פתח עליו ר׳ יצחק היום קשה כיום שבא השמש בצהרים שנאמר והיה ביום ההוא והבאתי את השמש בצהרים. ואמר ר׳ יוחנן זה יומו של יאשיהו ר״ל יום שנפטר יאשיהו: כשנפטרו רבה בר רב הונא ורב המנונא העלום לא״י ליקבר כשבאו למעברות לעבור כבידו הארונות זה לזה. זה לא רצה לעבור מפני כבודו של זה וזה לא רצה לעבור מפני כבודו של זה. בא ערבי אחד ואמר מה זאת אמר לו חכמי ישראל מכבדין זה את זה. אמר לא אעבור עד שאראה מי יעבור החלה עבר ארונו של רבא בר רב הונא תחלה ונפלו שיניו וכרסו של אותו ערבי מפני שלא היה ראוי לראות נס כזה לפי שהיה מצרף אותו לדברי הבאי. פתח עליהם אותו תינוק גזע ישישים עלו מבבל ועמם ספר מלחמות קאת וקדר הכפילו לראות שוד ושבר הבא משעיר. רוכב ערבות שש ושמח בבא אליו נפש צדיק ונקי. כשנפטר ר׳ זירא פתח עליו אותו ספדן ארץ שעיר הרה וילדה וארץ צבי גדלה שעשועה אבינא לה כי אבדה כלי מלחמתה. כשנפטר ר׳ אבהו הורידו קוסרי דמעות. כשנפטר ר׳ יוסי שפכו כל מרזבי צפורי אש. כשנפטרו רבה ורב יוסף נשקו מעברות פרת זו לזו. כשנפטר ר׳ יצחק בר אלישיב נחתכו שבעים מחתראתא בטבריה. כשנפטר רב המנונא ירד ברד מן השמים. כשנפטר אביי ורבא נשקו מעברות חדקל זו לזו. כשנפטר רבינא פתח עליו אותו ספדן תמרים הניעו ראשן על צדיק כתמר יפרח לשום לילות כימים:

5. Fol. 196 : וגרסינן במדרש השכם בשעה שאמר הקב״ה אנכי י״י אלהיך נתרעשו ההרים ונמוטו הגבעות ובא תבור ממקומו וכרמל מאספמיא שנאמר חי אני נאם המלך י״י צבאות שמו כי כתבור

הרים וככרמל בים יבא. זה אמר אני נקראתי וזה אמר אני נקראתי. וכששמעו אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים עמדו כל אחד ממקומו ואמרו לא עסק אלא עם מי שהוציא ממצרים והיתה הארץ חלה ומזדעזעה שנאמר הרים נזלו מפני י"י וגו' וכתיב ארץ יראה ושקטה ונתמלאו בתיהם של ישראל מזיו השכינה וירד הקב"ה על הר סיני אמר הקב"ה השמים שמים לי"י והארץ נתן לבני האדם. משל למלך שגזר על בני רומי שלא ירדו לסוריא. ובני סוריא שלא יעלו לרומי. כך אמר הקב"ה השמים שמים לי"י וגו' וכשנתן התורה לישראל בטלה הגזירה ואמר עליונים ירדו למטה שנאמר וירד י"י על הר סיני על ראש ההר ותחתונים עלו למעלה שנאמר ומשה עלה אל האלהים[1]:

Les autres passages qui s'y trouvent sont imprimés dans plusieurs éditions du ראשית חכמה d'Elie de Vidas (voir Zunz, *l. c.*).

אבכיר

Voici quelques passages du Midrasch Abkhir qu'on peut ajouter à ceux qu'a réunis M. Buber et qu'il a extraits du Yalkut Schimoni[2]. Ceux que nous donnons se trouvent, pour la plupart, dans un commentaire mystique sur le Pentateuque, en ms. à Oxford (Opp. 202, Catal., 944), dû à un petit-fils de Samuel de Spire :

1. Page 150 : ולא נָחַם לית קמ' כי פי' הנחה אותם: וחכמים דרשו לשו' נחמה. עדיין לא היתה נחמה לפניו על שמתו אותם שיצאו קודם הקץ ונפלו בארץ פלישתים. וזהו ולא נחם. לא קבל תנחומין. במדרש אבכיר:

2. P. 151 : ד"א כי קרוב הוא. לכך הולילכם לבטח כי קרוב הוא הק' לישראל וכת' אשר לו אלהים קרובים אליו וכת' ישראל עם קרובו: וזהו כי קרוב הוא. אבכיר:

3. P. 159 : והנה מצרים נסע אחריהם. מהי נסע לשון יחיד כלומר כאיש אחד נשאו. ד"א של מצרים באבכיר:

4. P. 223 : צפרה. א"ת לרב תכשיטיה ושפחתה. צפרה. צפירת תפארה. צפו וראו כמה היא נאה. במדרש אבכיר:

5. P. 226 : ויחד יתרו. ויחד נעשה בשרו חידודין. ד"א ייחד השם. בתנחומא. נעשה יהודי. שמח וחד בלבו. ד"א וייחד ייחד את

[1] Voir יתרו, והזהיר, fol. 23 *a b*.
[2] Dans *Haschachâr*, année XI. Il en a été fait un tirage à part, en 1883.

עצמו לכלל ישראל. י"י ייחד ייחד את הק'. לכך סמוכים. העביר הרב חדה על בשרו ונמול. והמדרשות הללו בתנחומא ובאבכיר ובחלק':

6. P. 379 : ד"א ידבנו לבו. שאין פורס תרומה בנדבת לב אלא תרומת הנדבה מה שאין כן בתרומת הלשכה. ובק' ככר. כי ג' תרומות נאמר כאן של לשכה לקרבנות. ושל אדנים. ושל נדבה כראיתה באבכיר ושקל:

7. Ms. Opp. 393 (Catal., 2199 *c*) : au mot ר' יוחנן בר יצחק. יוחנן נפחה במדרש אב'כ'ר בפ' ותשא אשת אדוניו ר' יוחנן בר יצחק נפחא אמר בשעה שאמרה לו אותה זונה שכבה עמי אמר לה אני יכול למה כשבראה הקב"ה לעולמו לא ברא שני אנשים ואשה אחת אלא זכר ונקבה בראם אמרה לו אהרגנו ואני מותרת לך אמר לה ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת כמה רעות שפיכת דמים וגילוי ערוות והקב"ה אומר שופך דם האדם וכו' ולא שמע אליה:

A la marge du Midrasch Haggadol du Yémen (Ms. d'Oxford, Catalogue, 2338), et dans la liste de Jacob Roman (*Isr. Letter-bode*, XII, pass.), ce Midrash est surnommé אבוכיר.

8. Musée Br. Or. 1307, fol. 88 *b* : מי זאת עולה במדרש אכביר (sic) דורשו לגבי הקרבנות:

מדרש ויכולו

Ms. Opp. 317 (Catalogue, 629) fol. 311 *b* : בחיות יש ו' כנפים כדכת' שש כנפים לאחד ולא ז' וה' משום דאיכא במדרש ויכולו בכל יום ויום כנף אחד אומר שירה מו' ימי החול ובשבת שכלו הכנפים אומר הקב"ה המתינו ויאמרו ישראל שירה והיינו דכתיב מכנף הארץ זמירות שמענו זו היא כנסת ישראל שהן כנף הארץ ויאמרו שירה:

לכו נרננה

1. Ms. d'Oxford. Opp. 392 (Catalogue, 2199 *b*), à l'article חשמונאי :

במדרש לכו נרננה בת אחת היתה לו ליוחנן כהן גדול שלא היה כיופיה בעולם מקודשת לבנו של חשמונאי ואלעזר היה שמו ואביו היה סגן והוא היה משוח מלחמה ובא אחד מן היוונים ותפשה בבלוריתה ולקח ספר תורה ורצה לבוא עליה בפני ארוס שלה באותה שעה היה מצפין להרי מזרח שמא יבואו להם גייסות של פרס שנאמר אשא עיני אל ההרים וגו' אמרו ליוחנן לא כן כתוב ארור הגבר אשר יבטח באדם וגו' אמר לו יוחנן אני ושלשת בני אתה ושבעה בניך הרי שנים עשר כנגד י"ב שבטים מובטח אני שהקב"ה יעשה נסים על ידינו מיד שלף אלעזר את הסייף וחתך את ראשו היווני ואמר עזרי מעם ה' עשה שמים וארץ:

2. Can. or. 1 (Catalogue, 1104), fol. 124 *b* (Commentaire sur
על סגמוטין ביסטרקי טפיד בלע׳. במדרש לכו :(דברא שתיתאה
נרגנה נמצא. חד פתחה הוה אזיל לדברא כי מטא למגלא [ ] ליה
סגמוטין אמר ליה לאנגד דידיה קרא להון קלניא. [1] ופתרונו שלטון
אחד היה הולך מעיר לעיר. הגיע לעיר ששמה מגלא. כרכו תחתיו
תכל רחובות העיר אותן ביסתרקי אמר לשני לו שקורין שגש קלא
בלע׳ לך וקרא להן קלני׳ דרור והירות שלא יתנו עוד מס) :

צהלי

Ms. du Musée Britannique, Or. 1307, fol. 86 *b* : במדרש צהלי
דורש לגבי תמר בשעה שהוגד לה ברוח הקדש שיהודה חפץ לעלות
תמנתה הה״ד ויגד לתמר לאמר הנה חמיך עולה תמנתה מיד ותסר
בגדי אלמנותה מעליה וכיון שראה אותה יהודה אמר מי זאת עולה
מן המדבר ר״ל מן דבור ומאמר השם ועליה אמר דוד מאת ה׳ היתה
זאת ע״כ :

תמניא אפי

Ms. d'Oxford, Mich. 491 (Catalogue, 1317), fol. 123 *b* (Commentaire sur מערבית du second jour de פסח) : במדרש תמניא אפי
כה אמר ה׳ בחצות הלילה. אר׳ אחא אמ״ר חלבו הגיע אותו כה שאמרתי
לאברהם כה יהיה זרעך ט״ו בניסן היה כשבאו המלאכים את לוט
כו׳ מה כת׳ שם ויחלק עליהם לילה באותה שעה אמר הק׳ לאברהם
אתה יגעת עמי בחצות הלילה בהריגת מלכים חייך שאני פורע לבניך
במצרים ויהי בחצות הלילה :

Voici les renvois des passages de Yelamdénu qu'on trouve dans d'autres Midraschim et ailleurs. Nous devons ce travail à l'obligeance de M. S. Schechter. La lettre T. indique le Tanhuma imprimé plusieurs fois ; T. B. le Tanhuma de M. Buber, qui se trouve peut-être aussi dans T.

A, T. B., III, p. 36 *a* ; voir aussi 34 *b*.
B, T., וירא, § 1 ; voir aussi T. B., I, p. 41 *b*.
C, 1. T., לך לך, § 2 ; voir T. B., *ibidem*. p. 29 *b*.
C, 2. Voir T., בראשית, § 7.
D, I. T. B., III, p. 1 *b*.
D, II. Voir T. B., III, p. 3 *b*.
D, III. Voir תורת כהנים, p. 25 *b*.
D, IV. Voir *Vayikra rabba*, ch. VII.
D, V. Voir תורת כהנים, צו, פ״ה.
D, VII. Voir *Vayikra rabba*, sec. 2 ; T., שמיני, §§ 2, 3 ; T. B., III, p. 29 *a*.
D, VIII. Voir תורת כהנים, שמיני, et T. B., III, p. 12 *b*.

[1] Le passage entre crochets est du commentateur.

D, IX. Voir תורת כהנים, *ibidem*.
D, X. *Ibidem*, אחרי מות, פ"א.
D, XI. *Ibidem* שמיני et Talm. B., *Keritot*, fol. 13 *b*.
D, XII. מצורע, ת"כ.
D, XIII. Voir Talm. B., *Keritot*, fol. 28 *b*.
D, XIV. מצורע, ת"כ, et Talm. B., *Nidda*, fol. 44 *a*.
D, XV. Talm. B., *Yoma*, fol. 48 *a*.
D, XVI. *Ibidem*, *Kidduschin*, ff. 30 *b* et 31 *a*.
D, XVII. T. B., II, p. 25 *a*.
D, XVIII. Voir T. B., III, p. 49 *b* et 50.
D, XIX. Talm. B., *Taanit*, fol. 22 *b*.
E, 1. בראשית רבה, ch. 67, 8.
E, 2. Voir Yalkut, ויחי, 159.
E, 3. T. B., II, p. 61 *b*.
E, 4. Voir Sifré (éd. Friedmann), fol. 60 *b*, et Talm. Bab., *Synhedrin*, fol. 18 *a*, ילמדנו.
E, 1. T., בראשית, § 9, 10; משפטים, § 13.
E, 2. T., בראשית, § 10.
E, 3. T., נח, § 5.
E, 4. T. B., I, p. 15 *b*.
E, 5. T., לך לך, § 17.
E, 6. T., וירא, § 8.
E, 7. T., *ibidem*, § 20.
E, 8. T., תולדות, § 8.
E, 9. T., *ibidem*, § 10.
E, 10. T., ויצא, § 3.
E, 11. T., *ibidem*. § 8.
E, 12. T., וישלח, § 8.
E, 13. T., וישב, § 8.
E, 14. T., מקץ, § 8.
E, 15. T., *ibidem*, § 10.
E, 16. T. B., I, p. 107 *b*.
E, 17. T., שמות, § 3.
E, 17 *a*. T., *ibidem*, § 9.
E, 18. T., *ibidem*, § 10.
E, 19. T., בא, § 10.
E, 20. T., *ibidem*, § 14.
E, 21. T., בשלח, § 1.
E, 22. T., *ibidem*, § 10.
E, 23. T., *ibidem*, § 28.
E, 24. T., תרומה, § 5, et T. B., II, p. 46 *a*.
E, 24 *a*. T. B., II, p. 54 *b*.
E, 25. T., בשלח, § 2.
E, 29. T. B., III, p. 25 *b*.
E, 30. T. B., I, p. 14 *a*.
E, 26. T. B., III, p. 31 *b*.
E, 27. T. B., III, p. 14 *b*.

E, 28. T. B., III, p. 7 *a*.
E, 31. T. B., III, p. 33 *b*.
E, 32. T., תצוה, § 3.
E, 33. T., כי תשא, § 9.
E, 34. T. B., IV, 17 *b*.
E, 35. T. B., IV, p. 68 *a*.
E, 36. T. B., IV, p. 69 *b* et 70 *a*.
E, 37. T., פנחס, § 8.
E, 38. T., משפטים, § 7.
E, 39. T. B., V, p. 22 *a*.
E, 40. T. B., V, p. 25 *a*.
F. T., יתרו, § 4.
H, 1. T., וישלח, § 3.
H, 2. T. B., II, p. 15 *b*.
H, 3. T., משפטים, § 18.
H, 4. T., וירא, § 6.
H, 5. T., יתרו, § 13.
H, 6. T., *ibidem*, § 12.
H, 7. T., וישלח, § 8.
H, 8. T., וישב, § 3.
H, 9. T., בראשית, § 7.
H, 11. T. B., V, p. 28 *b*.
H, 12. T., נח, § 3. Voir T. B., III, p. 21 *a*.
H, 13. T. B., V, p. 27 *b*.
H, 14. T., יתרו, § 16.
H, 15. T. B., II, p. 45 *b*.
H, 17. T., תרומה, § 9, et T. B., II, p. 47 *b*.
H, 18. T. B., I, p. 28 *b*.
H, 19. T. B., III, p. 55 *a*.
H, 20. T., ויצא, § 12.
H, 21. T., כי תשא, § 14.
H, 22. T., ויגש, § 5.
I. T., שמות, § 9.
L. Ms. Leyde.
1. T., וישכח, § 2.
2. T., כי תשא, § 1, et *Pesikta Rabbathi* (éd. Friedmann, p. 33 *a*).
3. T., נח, § 13.
4. T., וישלח, § 2.
5. T., וישב, § 3.
6. T., יתרו, § 16.
7. T., וארא, § 9.
9. T. B., II, p. 107 *b*.
10. T., וארא, § 8.
11. T., ויחי, § 6.
12. T. B., II, p. 41 *a*.
13. T. B., I, p. 21 *b*.

A. Neubauer.

NOTES ET MÉLANGES

KALIKA BEN MALKA

Ben Jacob, dans son *Otsar Hasepharim*, cite, d'après le *Schem Haguedolim* d'Azulaï, un ouvrage du rabbin Kalifa ben Malka intitulé כף ונקי [1]. Fürst donne cet ouvrage comme inédit. Il contient un commentaire du rituel, et des poésies dont quelques-unes ont trait à des aventures personnelles de l'auteur. M. Abraham Aṇkaoua, ancien rabbin de Mascara, actuellement retiré à Oran, en possède un exemplaire, qu'il a bien voulu me communiquer : qu'il reçoive ici mes remerciements. Ce manuscrit, format in-32, est couvert de ratures, de corrections et de notes, où il est beaucoup question, pour les comparaisons du texte et les variantes, d'un מחזור imprimé par Athias à Amsterdam. Ce petit livre, dont l'analyse détaillée n'apprendrait rien d'intéressant, renferme cependant quelques indications biographiques et historiques, que nous réunissons ici.

L'auteur s'appela Moïse Kalifa ben Malka : c'est le nom sous lequel le roi, dit-il, lui adressa une lettre. Il naquit à Safi ou Asfi (Maroc), et il devait posséder de la fortune, car il parle de ses vêtements d'or et de soie. Par sa mère, il descendait des לוים בית הבדרשי, sans doute la famille du célèbre auteur du בחינת עולם. Orphelin de bonne heure, il profita de son indépendance pour voyager : il parcourut tout le Maroc, entrant chez les grands et les princes, partout bien accueilli. Il étudia à Fez sous le rabbin

[1] Pour la facilité des recherches, je crois devoir signaler une petite inadvertance d'Azulaï. Dans la première partie du Schem, sous la rubrique Kalifa ben Malka, en renvoyant pour le livre à la deuxième partie, il l'appelle קב ונקי. On ne le trouvera pas à ce mot, mais bien à celui de כף.

Jehuda ben Attar[1] et sous son successeur, Samuel Sarfati[2]. Dans cette ville, il vit un manuscrit, où était consignée l'histoire de l'exil d'Espagne. Pendant le cours de ses pérégrinations, il fit connaissance avec deux poètes, R. Moïse Zabaro et R. Abraham ben Attar, qui composèrent des קינות, l'un à Fez, l'autre à Maroc.

Fatigué de voyager, effrayé peut-être des dangers auxquels il s'exposait, car un jour un cavalier maure, le rencontrant seul sur la route, voulut le tuer, il retourna à Safi, sa ville natale, où il continua ses études sous le rabbin Joseph Bueno de Mescuta et où il eut pour condisciples Abraham Ibn Mussa et Jacob Abensur. Le premier se fit un nom comme commentateur de plusieurs traités du Talmud[3], et le second, après avoir été dayan à Méquinez, devint collègue, puis successeur de R. Jehuda ben Attar à Fez[4].

Poète et grammairien, casuiste et polémiste, Kalifa ben Malka composa, outre le כף ונקי, un ouvrage de controverse religieuse qu'il intitula רך וטוב[5]. Mais il n'eut jamais le bonheur d'être placé à la tête d'une communauté ; il dit : אפילו לרועה צאן לא הגיעתי. Il paraît aussi qu'il perdit sa fortune, car il raconte qu'un homme, le voyant un jour dans le besoin, lui offrit de l'argent, qu'il refusa. D'un autre côté, il fut obligé de s'adresser à un riche Mécène pour faire imprimer son רך וטוב, et ce livre ne fut pas publié parce que ce protecteur ne put ou ne voulut pas tenir sa promesse.

Kalifa ne resta pas longtemps en repos à Safi. S'étant attiré la colère du gouverneur, il fut obligé de s'enfuir et se réfugia à Agadir, forteresse au bord de la mer. En 1728, la peste dévasta cette ville. Elle fit de grands ravages parmi les Juifs. L'auteur perdit en un même jour sa femme Débora et sa fille Estrella.

En 1737, une autre calamité frappa la communauté d'Agadir. Un marabout, venu d'en deça des monts Tazalant, se leva et

[1] Célèbre rabbin, qui composa un commentaire inédit sur le Midrasch Rabba et dont Azulaï raconte qu'il opéra des miracles de son vivant et après sa mort. Il signa un grand nombre de règlements, תקנות, applicables à la communauté de Fez et recueillis par M. le rabbin A. Ankaoua dans son כרם חמר (Livourne, 5631). Il mourut entre 5492 (1732), date de son dernier règlement, et 5495 (1735), date du premier que l'on trouve signé par son successeur Jacob Abensur.

[2] Son nom se trouve sur plusieurs des règlements de Fez à la suite de celui de R. Jehuda ben Attar (Kérem Hémer, tome II, p. 24 *b* et sqq.). Il est l'auteur du נמוקי שמואל, recueil contenant un commentaire apologétique de Raschi et de Nachmanide et des éclaircissements sur divers traités du Talmud (Amsterdam, 5478).

[3] Azulaï, *sub voce.*

[4] Kérem Hémer, tome II, page 27 *a* et passim.

[5] Cf. Azulaï, *sub voce.*

troubla le pays de Sous en disant qu'il connaissait un moyen miraculeux de dessécher la mer et de se rendre sans danger dans la terre des chrétiens. Personne ne pourrait lui résister. Par le souffle de sa bouche, il ferait tomber les murailles des villes. Il invita les croyants à se joindre à lui : des milliers de fanatiques obéirent à son appel. Imitateur inconscient des croisés du moyen âge, il commença par brûler toutes les synagogues du Sous. Celle d'Agadir fut incendiée le 6 iyyar 5497 (7 mai 1737). Le 4 juin suivant, le marabout, maître de toute la région, se proclama sultan et fixa sa résidence à Tarudant. Il n'y régna pas une année. Ses serviteurs, gagnés à prix d'argent, le mirent à mort en avril 1738 [1], et quelques jours après, les Juifs d'Agadir, s'étant entendus avec les cadis de Maroc, obtinrent l'autorisation de rebâtir leur synagogue. A cette occasion Kalifa ben Malka composa un cantique.

A quelque temps de là il échappa, ainsi que tous ses coreligionnaires, à un grave danger. Un traître se trouva parmi eux, qui les accusa devant le roi d'avoir volé le trésor public. Ils se disculpèrent, non sans peine, et le calomniateur, pour sauver sa tête, fut obligé d'apostasier.

Alger, 7 janvier 1887.

ISAAC BLOCH.

UN PERMIS DE RÉSIDENCE

Voici un document de famille qui peut offrir quelque intérêt aux curieux du passé. Mon grand-père paternel, Gabriel Bloch, rabbin, était originaire de Jungholtz, commune du Haut-Rhin, célèbre par son antique cimetière qui servait de sépulture à de nombreuses communautés de la région. Vers la fin du siècle dernier, il habitait, en même temps que d'autres coreligionnaires, la petite ville de Soultz, qui était à une distance de deux kilomètres et qui dépendait à cette époque de l'évêché de Strasbourg. Le

[1] Les histoires du Maroc, que j'ai pu consulter, ne font pas mention de ce soulèvement.

24 février 1783, il obtint du prince-évêque cardinal de Rohan l'autorisation d'établir son domicile définitif à Soultz.

ISAAC BLOCH.

LOUIS RENÉ ÉDOUARD, Prince de Rohan, par la grâce de Dieu, Cardinal de la Sainte Église Romaine, Évêque et Prince de Strasbourg, Landgrave d'Alsace, Prince-État d'Empire, grand Aumônier de France, Commandeur de l'ordre du Saint-Esprit, etc.. à Tous ceux qui ces présentes Lettres verront, Salut.

Sçavoir faisons que, sur la requête présentée par Gabriel Bloch le jeune juif de notre ville d'Obersoultz tendant à ce qu'il nous plût le recevoir en notre protection et luy permettre de demeurer dans les Terres de nôtre Évêché, nous avons permis et permettons audit Gabriel Bloch de demeurer avec sa famille en nôtre dite ville d'Obersoultz, à charge par luy d'y vivre conformément aux ordonnances et règlements concernant les juifs et de payer annuellement de quartier en quartier à notre recette de l'Obermundat de Rouffach le droit de protection, qui nous est dû, à peine de nullité des présentes, que nous nous réservons expressément de révoquer toutes fois et quantes, qu'il nous plaira. Mandons à nos amis et féaux les gens tenants le conseil de la Régence et à nos chers et féaux les Officiers de la chambre des comptes de notre Évêché de tenir, chacuns en ce qui les concerne, la main à l'exécution de ces présentes. En foy de quoy nous y avons fait mettre nôtre sceau, les avons signé (sic) de nôtre main et fait contresigner par nôtre conseiller intime et secrétaire de nos commandements. Donné en nôtre Palais à Paris le vingt-quatr^e^ jour du mois de février de l'année mil sept cent quatre vingt trois.

(*Signé :*) Le card. p. DE ROHAN

(*Signé au bas de la page :*)

Par son Altesse Sérénissime Eminentissime,

RAMOND DE CARBONNIÈRES.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la recension, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

ס' אברהם את ידו ח"ב Homélies et sermons, 2e partie, par Abraham Palaggi. Smyrne, impr. Abrah. Pontremoli, année תרום (1886), in-fo de 173 ff.

ס' אורים גדולים Novelles talmudico-philosophiques par Isaac Jacob fils de Salomon Neftali Reines ריינעס. Wilna, impr. Juda Leib Lipmann, 5647 (1887), in-fo de IV-188 p.

האסיף Annuaire israélite publié par Nahum Sokoloff ; 3e année. Varsovie, 5647 (1887), in-8o de 926 p.

Cet annuaire devient tous les ans meilleur et nous en suivons le développement avec beaucoup d'intérêt. La pagination est maintenant sans défaut ; dans la table des matières, nous conseillons d'indiquer la place des gravures. Nous signalons les articles suivants : Statistique du nombre des Juifs, p. 9 ; Revue historique de l'année, p. 49 ; Proverbes et dictons recueillis dans la littérature juive du moyen âge, par D. Cahana, p. 125 ; Las taccanot des Juifs de Castille en 1342 (revu et augmenté dans le numéro 26 de la *Revue des Etudes juives*), par Isidore Loeb, p. 133 ; Hai Gaon, par A. H. Weiss, p. 148 ; L'enseignement chez les Caraïtes, par Güdemann, p. 160 ; Moïse de Narbonne, p. 174 ; Les Juifs dans les proverbes non juifs, par Ad. Jellinek, p. 177 ; Taccanot de la société *Jesibat Salom* de 5349, par D. Kaufmann ; Sur les apocryphes, par J. Reifmann, p. 243 ; Les hébraïsants chrétiens, p. 267 ; Samuel et la médecine, p. 287 ; Antiquités juives de Prague (les illustrations n'ont pas grande valeur), p. 292.

חדשים גם ישנים Feuilles publiées par A. Harkavy, de Saint-Pétersbourg ; nos 1 et 2 (1886), p. 12 + 20, in-8o, s. titre, n. l. n. d. Extraits du journal המצפה.

Dans le numéro 1, M. H. annonce qu'il a découvert les mss. suivants de Saadia : La traduction arabe du Pentateuque, copiée au xe siècle ; divers passages des Commentaires sur le Pentateuque ; une partie des Commentaires sur les premiers Prophètes, sur les Psaumes ; une partie de l'introduction au ס' האגרון ; des consultations rabbiniques, des règles de mé-

thodologie talmudique, un *Séder tannaïm ve-amoraïm*, une traduction du ס׳ הגלוי. — M. Harkavy a aussi trouvé des ouvrages ou des parties d'ouvrages de Samuel b. Hofni, de Haya Gaon (son dictionnaire, des consultations), des consultations des Guéonim, (Cémah, Amram, Nahschon, Hillaï, Scherira, Nissim, Rif), de Samuel Hannagid, de Jona ibn Djanah, d'Ali b. Israël (un commentaire arabe sur Samuel), de Juda ibn Balam, d'Isaac b. ישרש (études grammaticales en arabe), d'Abraham b. Baron et d'autres. Une partie de ces découvertes était déjà connue par les publications antérieures de M. Harkavy, et quelques-unes de ces œuvres ont même été éditées soit par M. H., soit par d'autres. Comme spécimen, M. H. donne un extrait du Commentaire des Psaumes de Josef ibn Satanas, deux élégies, l'une de Juda Hallévi, l'autre peut-être de sa fille. Puis viennent : Etude sur les expulsions des Juifs en Russie en 1495-1503 ; des poésies et des notes très intéressantes sur l'histoire des Juifs en Egypte.

ס׳ חוט המשולש ou encore (שטאמבורים) עץ אבות contenant la biographie de Moïse Sofer, d'Akiba Eger et d'Abraham Samuel Benjamin Sofer, par Salomon Sofer (dit encore S. Schreiber), rabbin à Beregszasz. Pacs, impr. Isaac Leib Rosenbaum, 5647 (1887), in-8° de 56-(2) ff.

ס׳ חיי משה ויהודית Biographie de Sir Moses Montefiore et de son épouse Judith, par Ezra Benveniste (p. 2 du titre). Jérusalem, impr. S.-L. Zuckermann, 5646 (1886), in-8° de 88 p.

כנסת ישראל Biographies juives, par C.-I. Finn. Varsovie, impr. Efraïm Baumritter et Neftali Gansar, 1886, in-8°.

Le premier fascicule contient quatre-vingts pages. L'ouvrage doit contenir la biographie de tous les israélites remarquables à partir de l'époque des Guéonim. Il est disposé par ordre alphabétique et imprimé en caractères hébreu-carré, sur deux colonnes. L'auteur estime qu'il formera environ cent feuilles, ou vingt livraisons de cinq feuilles.

כנסת ישראל Annuaire publié par Saul Pinhas Rabbinowicz ; 1re année. Varsovie, 1886, in-4° de LII-1126-68-214 col., plus un calendrier ; nombreuses illustrations dans le texte.

Matériellement cet annuaire est très supérieur au אסיף (voir plus haut), mais il lui est encore inférieur pour la valeur des travaux qu'il contient. La création d'un annuaire de cette étendue est trop difficile pour qu'elle puisse réussir dès la première fois. Il y a là, entre autres, un article de Wolf Jabez, c. 89-152, où sont entassées toutes les vieilleries et friperies de la littérature, prises dans le tas, sans ordre et sans choix. La revue littéraire, c. 159 à 288, est également faite au hasard et sans discernement. Parmi les travaux plus sérieux nous signalerons une lecture de A. Harkavy sur Juda Hallévi (col. 49), diverses études talmudiques (col. 289-400), des études sur la situation des Juifs de diverses villes de Russie, à Tripoli, à Rome ; sur l'histoire de diverses sociétés juives (col. 699-886) ; sur divers sujets littéraires (col. 889 et suivantes) ; de très intéressantes études d'archéologie juive, probablement ce qu'il y a de meilleur et de plus intéressant dans cet énorme volume, par Abr. Tennebaum (col. 1013 et suivantes). La partie suivante (col. 1-68) contient, entre autres, un commentaire inédit d'Elie Wilna sur la Tora, et une *Megilla* de Samuel le Petit, de Kowno, sur l'histoire des Juifs de cette ville. La partie suivante (col. 1-214), intitulée seconde partie, a surtout pour but de donner au lecteur des renseignements pratiques. Elle contient des notices statistiques et autres, et aussi un recensement des Juifs (col. 113). Nous ne saurions assez engager l'éditeur à donner, dans les volumes suivants, une pagination continue du commencement à la fin du volume et à renoncer aussi à son texte en petits caractères,

qui est presque illisible. Son entreprise est intéressante et nous serons heureux d'en voir le progrès.

כתאב אלמלמע « Le livre des Parterres fleuris, grammaire hébraïque en arabe d'Abou'l Walid Merwan ibn Djanah, publiée par Joseph Derenbourg. » Paris, libr. Vieweg, 1886, in-8° de LXIV-388 p. ; 66e fascicule de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études.

Cet important et admirable ouvrage du plus grand de nos grammairiens juifs est connu, en gros, par la traduction hébraïque de Juda ibn Tabbon, publiée autrefois par Goldberg, mais outre qu'une traduction ne vaut jamais l'original, l'édition hébraïque a le défaut d'être souvent obscure, le manuscrit copié par Goldberg était assez défectueux et l'éditeur y a probablement ajouté plus d'une faute. Grâce au savant travail de M. Derenbourg, l'œuvre d'Ibn Djanah est maintenant restituée et rendue accessible au public. Une excellente introduction, munie de tous les renseignements biographiques, bibliographiques et historiques, prépare le lecteur à l'intelligence de ce bel ouvrage, qui, avec les Opuscules d'Ibn Djanah, publiés autrefois par MM. J. et H. Derenbourg, et le dictionnaire du même auteur publié par M. Ad. Neubauer, forme un édifice scientifique des plus remarquables. Cette édition de la grammaire contient, p. XVI-LXIV, une table des passages bibliques cités dans (non sans) l'ouvrage. M. W. Bacher a été le collaborateur de M. Derenbourg pour cette édition, et M. Derenbourg fait remarquer (p. XII) que son nom figurerait sur le titre, si le règlement de l'École des Hautes-Études l'avait permis.

ס' המאסף Recueil d'articles publiés par la Société pour la propagation de l'instruction parmi les israélites russes, comme supplément à l'annuaire אסיף. Varsovie, impr. Isaac Goldmann, 1886, in-8° de II-34 p.

Les articles contenus dans ce volume sont : 1. La génération des Meassefim ; 2. Royautés juives après la destruction du temple (Barcochébas, Hasinaï et Hanilaï, l'empire de la reine Hélène) ; 3. Les Juifs dans la presqu'île arabique (jusqu'au temps de Mahomet) ; 4. Les Juifs (anciens) en Perse ; 5. Les chants sibyllins (3e, 4e et 5e) traduits en vers hébreux ; 6. Une mischna de R. Juda, le médecin, מסכת אוכלין, conseils d'hygiène pour la nourriture, sous forme de pastiche de la Mischna (par un écrivain de nos jours) ; 7. Traduction en vers hébreux du Juda Hallévi de Henri Heine. Tous ces articles sont des travaux de vulgarisation.

מסכת דרך ארץ זוטא Der talmudische Tractat Derech Erez Sutta nach Handschriften und seltenen Ausgaben mit Parallelen und Varianten kritisch bearbeitet, übersetzt und erläutert, von Dr A.-J. Tawrogi. Königsberg, impr. Erlatis, 1885, in-8° de VII-52 p.

מעשי תעתועים Geschichte des Aberglaubens bei allen Völkern, mit besonderem Hinblicke auf das jüd. Volk, par S. Rubin. Wien, impr. Georg Brög, 1887, in-8° de 182 p.

Voici un résumé très abrégé de la table des matières. 1. Visions, astrologie, divinations en tous genres ; 2. Anges, diables, démons, esprits ; 3. Chercheurs de trésors, sorciers ; 4. Pierre philosophale, microcosme, corps inertes vivifiés ; 5. Médecine, conjurations, amulettes, exorciseurs ; 6. Magie ; 7. Divers.

נר נשמה Mischnaiot enthaltend alle Perakim welche der Anfangsbuchstabe laut *alef-bét* geordnet sind (c'est-à-dire contenant 22 chapitres où les matières sont disposées dans l'ordre alphabétique), mit לה"ק grammaticalischer Punctation und Zeichen.., rein deutlich deutschen Uebersetzung

und hebr. Erklärung פירוש כף נחת, par J. Goscinny. Jérusalem, libr. Goscinny, 5645 (1885), in-16 de (2)-44-(2) ff.

La description allemande ci-dessus se trouve en caractères hébreux sur la quatrième page de la couverture.

ספרי דאגדתא על מגלת אסתר Sammlung agadischer Commentare zum Buche Ester; enthält : Midrasch Abba Gorion, Midrasch Ponim Acherim, Midrasch Lekach Tob, nach Handschriften herausgg., mit kritischen Noten, Erklärungen und einer Einleitung versehen, von Salomon Buber. Wilna, impr. et libr. Romm, 1886, in-8° de XIV-112 p.

Le premier de ces Midraschim, autrefois édité par M. Jellinek, est reproduit par M. Buber d'après quatre manuscrits. Son introduction au Midrasch Panim Ahérim, dont M. Jellinek s'est également occupé, est assez curieuse pour la comparaison des procédés littéraires employés par les copistes des mss. Dans l'introduction à la troisième aggada de ce petit recueil, M. B. a réuni tous les passages du Jalkut sur le livre d'Esther qui se trouvent dans l'Abba Gorion, le Panim Ahérim et le Talmud de Megilla, et y a joint un index détaillé.

פתשגן כתב תשובה על דבר נוסח הגט Exemplar epistolæ responsi in qua de conceptione Aramaica libelli repudii ut (apud Judæos) in usu est, eique propinquis nonnullis rebus agitur, auctore Aron Friedmann. Wien, impr. Knöpflmacher, 1886, in-8° de 40 p.

Etude intéressante sur diverses questions concernant le texte araméen de la lettre de divorce, l'histoire du texte, l'orthographe, les règles qui président à sa rédaction, etc.

קורות הפילוסופיא החדשה Historia philosophiæ recentioris ; Geschichte der neuern Philosophie, von Fabius Mieses. Leipzig, libr. Moritz Schäfer, 1887 ; in-8° de VIII-159-(1) p.

רשימת ספרים ושנים Katalog von R. N. Rabinowicz, München (1886), in-8° de XII-132 p., contenant 117, plus 27, plus 4828 numéros.

ס' שבלי הלקט השלם Rituel des pratiques juives, par Cidkiyya b. Abraham, de la famille dei Mansi, de Rome, édité par Salomon Buber. Wilna, impr. et libr. Romm, 1886, in-8° de 42-408 p.

On ne possédait jusqu'à présent qu'un extrait de cet ouvrage précieux, M. Buber rend de nouveau un grand service à la littérature juive en le publiant en entier (la seconde partie de l'ouvrage sera publiée plus tard par M. Buber). Cette édition est accompagnée d'une préface où M. B. a réuni de nombreux et utiles renseignements sur l'auteur et sa famillle, sur les rabbins et les ouvrages cités ou utilisés, sur les rapports entre ce livre et le תניא. Ce dernier chapitre de la préface est particulièrement intéressant.

ס' שערי אורה Considérations de toute espèce, à prétentions philosophiques, sur l'histoire et la religion juives, sur les pratiques religieuses, etc., par Isaac Jacob Reines. Wilna, impr. Juda Leib Lipmann, 5646 (1886), in-8° de VI-90 p.

ADLER (Marcus N.). The Temple of Jerusalem. A paper read before the Jews' College Literary Society, january 8., 1887, with a report of the remarks of Major-general Sir Charles Warren. Londres, bureau du Jewish Chronicle, 1887, in-8° de 18 p.

Cette conférence, qui a pour objet la description du temple d'Hérode, est principalement intéressante par la comparaison ou la réunion d'un cer-

tain nombre de légendes juives et arabes concernant le temple. M. le major général Sir Charles Warren y a joint des explications où on lira avec plaisir ses souvenirs personnels et un certain nombre d'observations qu'il a faites dans le cours de ses célèbres explorations en Palestine.

Amberley (Viscount). The case of the Jews in the matter of the founder of Christianity ; extracted from his work « An analysis of religious Belief » ; with introductory preface by H. Guedalla. Londres, impr. Darling, 1887, in-8° de 53 p.

La conclusion est : « Les chefs des Juifs ne sont pas si blâmables qu'on l'a admis généralement, dans l'exécution de Jésus de Nazareth. Jugés d'après les principes de la morale universelle, ils eurent certainement tort ; mais d'après les principes de leur religion, ils eurent non moins certainement raison. »

Baltzer (J.-P.). Hebräische Schulgrammatik für Gymnasien, 2. verbesserte u. vermehrte Auflage. Stuttgart, libr. J.-B. Metzler, 1886, in-8° de XII-135 p.

Beck (M.). Invetatura religiunei Mosaice pentru usul junimei Israelite. Bucharest, libr. L. Steinberg ; in-8° de 96-(3) p.

Berlin (N.). Reality in Fiction, satyrical description of life and manners amongst the foreign Jews in Great Britain. Londres, impr. Rabinowicz, 1886, in-8° de 40 p.

En judéo-allemand, avec titre en caractères hébreux : Die *émesse* Welt (דיא אמתיג ווילט) oder eine Reise in Géhinnom.

Berliner (A.). Professor Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet. Berlin, libr. Julius Benzian, 1887, in-8° de 32 p.

Si quelqu'un avait le droit de répondre aux attaques de M. de Lagarde (voir ce nom, plus loin), c'est assurément M. Berliner, qui n'a jamais attaqué personne et s'est acquis à juste titre, par son caractère aussi bien que par ses travaux, les meilleures sympathies du monde savant. M. de L. tombe sur lui à bras raccourcis, on ne sait pourquoi, sans rime ni raison. M. Berliner croit savoir d'où vient cette rancune, le public appréciera et on verra de quel côté seront les rieurs. La lettre de M. de L. (qui s'appelait autrefois Paul Boetticher) trouvée dans les papiers des Tuileries (publiée dans l'Allemagne aux Tuileries, par Henry Bordier, Paris, 1872) est faite pour égayer le sujet. On y voit qu'il y a un temps pour être de vertu farouche (et alors on fait la leçon aux autres), et un temps pour se montrer plus accommodant.

Bible (La), traduction nouvelle d'après les textes hébreu et grec, par E. Ledrain. Tome premier, Les Juges, I et II Samuel, I Rois. Paris, Alph. Lemerre, 1886, in-8° de X-325 p.

La publication entière formera dix tomes ; les deux premiers tomes contiendront les livres historiques ; les tomes 3 et 4, les livres législatifs ; les tomes 5 et 6, les œuvres morales et lyriques ; le tome 7, les prophètes ; les tomes 8 et 9, le Nouveau-Testament ; le tome 10, une Étude critique.

Bloch (J.-S.). Aus der Vergangenheit in die Gegenwart ; social und literarhistorische Essays. Wien, libr. Hugo Engel, 1886, in-8° de 258 p.

Contient, entre autres, une Étude sur le *Nathan* de Lessing, et une étude sur Jean Bodin, que M. Bloch considère comme un précurseur de Lessing.

Blum (Hans). Aus dem alten Pitaval. Französische Rechts- und Cultur-

bilder aus den Tagen Ludwig's des XIII., XIV. und XV., ausgewählt und erläutert ; 1. Band ; Leipzig, libr. C.-F. Winter, 1885, in-8° de XXIII-296 p.

P. 223 à 280, Les Juifs de Metz, d'après Pitaval, vol. XVIII, p. 286 et suiv. Contient principalement l'histoire de Raphael Lévi. A la p. 249, M. Bl. explique comment l'accusation a pu tirer, d'une lettre écrite en judéo-allemand et en caractères cursifs par Raphaël Lévi, une apparence de preuve que les Juifs auraient, en réalité, su au moins quelque chose sur l'enfant chrétien disparu. Raphaël Lévi avait écrit, de sa prison, qu'il avait entendu que l'enfant était retrouvé (גפרנדן), et que, par conséquent, son innocence serait reconnue. Les interprètes, par malveillance ou non, voulurent lire dans ce passage que l'enfant avait été garotté (גברנדן) par les Juifs. M. Blum montre que les deux mots reproduits ici en caractères hébreux ont à peu près la même physionomie dans l'écriture cursive judéo-allemande. Mais cette explication paléographique est superflue : on trouve constamment, dans les mss., le ב employé pour le *f* ou le *v* allemands, qui ont le même son, et Raphaël Lévi, qui ne devait pas être bien fort en orthographe allemande, a pu fort bien écrire גברנדן dans le sens de « trouvé ».

CAHEN (Abraham). Le rabbinat de Metz pendant la période française (1567-1871). Extrait de la Revue des Études juives, tomes VII à XIII. Paris, libr. A. Durlacher, 1886, in-8° de 91 p.

BONDI (J.-H.). Dem hebräisch-phönizischen Sprachzweige angehörige Lehnwörter in hierogliphischen und hieratischen Texten. Leipzig, libr. Breitkopf et Härtel, 1886, in-8° de 130 p.

CASSEL (Paulus). Zophnat Paneah. Ægyptische Deutungen. Erstes Fragment. Dem Wiener Orientalencongress gewidmet. Berlin, libr. W.-H. Kühl, 1886, in-8° de 34 p.

Cette publication contient des hypothèses au moins ingénieuses. Il y a longtemps que M. Cassel a identifié פינגה avec le phénix ; dans צפנת il voit Seb et Nut, qui sont le père et la mère des dieux, la source du monde ; ils produisent l'œuf d'où sort le phénix. Le nom donné par Pharaon à Joseph signifierait que le Temps et le Chaos (Seb et Nut) ont donné naissance à la lumière (Phenix). Cela rappellerait le récit de la création dans le Pentateuque. — L'âne représente pour les Egyptiens le typhon du désert et, par suite, le dieu du mal. C'est pour cela que, dans des représentations probablement originaires d'Egypte, Jésus a une tête d'âne. On pourrait ajouter que c'est peut-être pour cela que, suivant les payens, les Juifs auraient adoré un âne. La déesse qui chasse Typhon, pour les Egyptiens, c'est la déesse Bubastis, à tête de chat, soit פיבסת (en grec Phœbé), nom qu'on retrouverait dans le נפיבשת et, en partie, dans le אשבשת de la Bible. — Le nom du dieu solaire égyptien Ra (Phra, avec l'article), dont l'œil voit tout, se retrouverait dans le verbe hébreu ראה.

CASTELLI (David). Storia degl' israeliti dalle Origini fino alla monarchia, secondo le fonti bibliche criticamente esposti. Milan, libr. Ulrico Hoepli, 1887, in-8° de CIII-416 p. En tête : Biblioteca scientifico-letteraria.

C'est un ouvrage fait avec soin, l'auteur a cherché à le mettre au courant des travaux exégétiques et il a traité le sujet avec circonspection.

22. Catalog, Hebraica, Judaica, Orientalia ; librairie Jakob W. Pascheles. Prague, 1887, in-8° de 84 p.

190. Katalog, Hebraica und Judaica ; libr. Wilhelm Koebner, à Breslau (1886), in-8° de 70 p.

Chipiez (Ch.) et Perrot (G.). Restitution du temple de Jérusalem d'après Ézéchiel. Dans Revue générale de l'architecture et des travaux publics, publiée à Paris, 46e année, 1885, 42e vol. de la collection générale, 5e série, vol. 12, nos 7 et 8, p. 151 à 167 et 194 à 233.

Cet article peut être considéré comme un résumé (anticipé) de la conférence faite, sur ce sujet, par M. Perrot, à la Société des Études juives, et de la description du temple faite par le même auteur dans son *Histoire de l'art dans l'antiquité*, tome IV (Paris, Hachette, 1887, p. 121-479). Ce travail contient vingt figures dans le texte et trois planches hors texte.

Cronbach (Siegmond, dit S. Nolly). Aus dem Notizbuch des Onkel Jonas, Humoresken aus dem jüd. Leben ; 8. Auflage. Berlin, libr. Siegfr. Cronbach, 1887, in-12 de (IV)-160 p.

Diener (Karl). Libanon, Grundlinien der physichen Geographie und Geologie von Mittel-Syrien ; mit einer geologischen Karte, sechs Lichtdruckbildern und sechzehn Textabbildungen. Wien, libr. Alfred Hölder, 1886, in-8° de x-412 p.

Edersheim (Alfred). History of Judah and Israel from the Birth of Solomon to the reign of Ahab. (Londres), Religious tract society, s. d., in-8° de XII-197-(4) p.

Eichthal (Gustave d'). Mélanges de critique biblique. Le texte primitif du premier récit de la création ; le Deutéronome ; le nom et le caractère du dieu d'Israël Iahveh. Paris, libr. Hachette, 1886, in-8° de III-402 p.

Un de nos collaborateurs rendra compte, dans le prochain numéro, de cet ouvrage posthume de notre regretté ami, M. G. d'Eichthal, qui s'était consacré, avec un si grand et si noble amour de la science, à l'étude de ces graves problèmes d'exégèse biblique.

Einstein (Berthold). R. Josef Kara und sein Commentar zu Kohelet, aus dem Ms. 104 des jüd.-theolog. Seminars zu Breslau zum 1. Male herausggb. Berlin, libr. Ad. Mampe, 1886, in-8° de 60 + 45 p. Tirage à part du Magazin, de Berliner.

L'étude qui accompagne le texte contient les chapitres suivants : 1. Josef Kara, sa généalogie ; 2. Le nom et la famille Kara ; 3. Epoque où il a vécu ; ses relations avec Raschi et Samuel b. Méir ; 4. Ses commentaires ; 5. Son exégèse ; 6. Son commentaire de Cohélet ; 7. Les mots français dans ce commentaire.

Finsler (Rudolf). Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausens von Geschichte und Religion des Alten Testaments. Zurich, impr. et libr. Fr. Schulthess, 1887, in-8° de 91 p. Tirage à part des Verhandlungen der asketisch. Gesellsch. in Zürich.

Friedeberg (M.). Bilder von der Ostgrenze. Studien und Skizzen. Tilsitt, libr. J. Mikssas ; Leipzig, libr. R. Friese, 1886, in-8° de IV-92 p.

P. 29 à 57 : Die Juden in Litauen seit dem 14. Jahrhundert. Cette revue de l'histoire des Juifs de Lithuanie paraît être faite d'après Graetz et Berschadski (qui sont cités), et d'après l'histoire des Juifs de Pologne, de Sternberg. Nous n'y avons pas vu la trace de recherches personnelles et, en certains endroits, l'auteur se montre mal informé ; par exemple dans la note de la page 56, qui est purement de la polémique passionnée et aveugle.

Friedländer (M.-H.). Geschichtsbilder aus der nachtalmudischen Zeit ; von Moses Mendelssohn bis auf die Gegenwart ; 4. Theil. Brünn, libr. Bernh. Epstein, 1887, in-8° de (IV)-156 p.

Mendelssohn, Cerf-Beer, Furtado, Jacobsohn, Breidenbach, Marcus Benedict, Akiba Eger, Moses Sofer, Aron Kornfeld, Moses Montefiore, Crémieux, Rappoport, Zunz, Jost, Graetz, Luzzatto, Goldenthal, Mannheimer, Jellinck, Geiger, Hirsch, Frankel, Philippson, Munk, Dukes, Steinschneider, L. Löw, S. Szanto, Zipser, G. Wolf. Le choix des noms est généralement judicieux (sauf les lacunes), mais les sujets sont à peine effleurés.

Fritz (Johannes). Aus antiker Weltanschauung. Die Entwicklung des jüdischen und griechischen Volkes zum Monotheismus nach den neuesten Forschungen. Hagen i. W., libr. Risel, 1886, in-8° de VI-433 p.

L'ouvrage se compose d'une introduction (étude sur les théories religieuses chez Tiele, Lippert, Spencer, Seidel, Ebrard, Stende, Schelling, Delff, Max Müller) et de trois livres intitulés : Le peuple juif (histoire religieuse depuis les patriarches jusqu'au retour de l'exil) ; le monde grec (religion de la nature, culte d'Apollon, les mystères, Socrate, Platon, Aristote, philosophe de Cyrénaïque, Epicuriens, Cyniques, Stoïciens) ; la Palestine après la conquête d'Alexandre. Il ne nous semble pas que l'ouvrage contienne des recherches bien personnelles.

Guidi (Ignazio). Di una versione persiana del Pentateuco. Nota. Rome, impr. de l'Acad. dei Lincei, 1885, in-8°, p. 347 à 355 des Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, classe di Sc. mor., stor. e filolog., séance du 17 mai 1885.

Fragment d'une traduction persane du Pentateuque, d'après un manuscrit du Vatican. M. Guidi suppose que cette traduction est antérieure à celle de Tawus, et que celui-ci s'en est servi.

Gutachten über das jüdisch-rituelle Schlachten. S. l. n. d. (1886), in-f° de 29 p. sur 2 col.

Très intéressante collection de consultations sur la *schehita*, par les sommités scientifiques de tous les pays.

Harnack (Adolf). Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Leipzig, libr. Hinrichs, 1886, in-8° de 59 p.

L'auteur arrive (p. 27) aux conclusions suivantes : « Il existait, dans le premier siècle de l'ère chrétienne, une instruction pour les prosélytes, intitulée « Les deux routes », et rédigée par des Juifs. Elle est contenue, avec de fortes interpolations, dans les chapitres 1 à 5 ou à 6 de la Didachè (Apostellehre). Les deux routes sont le chemin de la vie (les préceptes moraux et religieux) et le chemin de la mort (les péchés). Cette instruction fut adoptée par les chrétiens, qui l'employèrent comme sermon de baptême. Après l'époque apostolique, l'auteur de la lettre de Barnabé l'a incorporée dans cette lettre sans y ajouter grand'chose. C'est plus tard seulement qu'elle reçut le titre de « Enseignement des douze Apôtres », et qu'on y ajouta un grand nombre de morceaux d'origine chrétienne. M. H. croit que, sous la forme qu'elle a actuellement, la date de sa rédaction tombe entre les années 70 à 165.

Heidenheim (M.). Bibliotheca Samaritana. III. Die Samaritanische Liturgie, eine Auswahl der wichtigsten Texte, in der hebr. Quadratschrift aus den Hss. des British Museums und anderen Bibliotheken hgg. ; 2. Heft. Leipzig, libr. Otto Schulze, 1887, in-8°, p. 97 à 136.

Jaffé (Julius). Die rituelle Circumcision im Lichte der antiseptischen Chirurgie, mit Berücksichtigung der religiösen Vorschriften. Leipzig, libr. Gustav Fock, 1886, in-8° de 45 p.

Discussion physiologique et médicale et conseils pour un procédé opératoire rationnel.

JAHN (Albert). Des H. Eustathius, Erzbischof von Antiochen, Beurtheilung des Origenes betreffend die Auffassung der Wahrsagerin I. Kön. (Sam.) 28, und die bezügliche Homelie des Origenes... Leipzig, libr. Hinrichs, 1886, in-8° de XXVII-75 p. Dans la collection Texte und Untersuchungen der altchrist. Literat., de Gebhardt et Harnack, 2e vol., fasc. 4.

JASTROW (Morris). Jews and Judaism; an address. Philadelphie, libr. Edw. Stern, 1886, in-8° de 23 p.

JONAS (Émile). שירי ישראל « Chants hébraïques exécutés dans les temples consistoriaux et au temple du rite portugais de Paris, composés par Emile Jonas. » Paris, libr. A. Durlacher, 1886, in-4° de (2)-235 p.

KOTTEK (Heimann). Das sechste Buch des Bellum Judaicum nach der von Ceriani photolithographisch edirten Peschitta-Handschrift übersetzt und kritisch bearbeitet. Berlin, libr. Rosenstein et Hildesheimer, 1886, in-8° de 45 + 30 (texte syriaque) pages.

Cette traduction syriaque est, d'après l'éditeur, faite sur le texte syro-chaldéen de l'auteur et n'est pas une traduction du grec. M. K. est d'avis que cette traduction est plus conforme à l'original que la traduction grecque, et qu'elle peut donner une idée des altérations que Josèphe, pour plaire aux Romains, a fait subir à sa rédaction primitive (syro-chaldéenne) lorsqu'elle fut traduite en grec sous ses yeux.

KAHN (Léon). Histoire de la communauté israélite de Paris; 4e partie : Les Sociétés de secours mutuels, philanthropiques et de prévoyance, avec une préface d'Isidore Loeb. Paris, libr. Durlacher, 1887, in-18 de 175 p.

« M. Léon Kahn a entrepris d'écrire, dans une suite de monographies, l'histoire de la communauté israélite de Paris depuis qu'elle s'est reconstituée dans la dernière moitié du dix-huitième siècle..... Tous ceux qui aiment cette communauté pour ses qualités brillantes et aimables, pour ses belles institutions, pour l'esprit de bienfaisance et de charité qui l'anime, pour les hommes remarquables qu'elle possède, sauront gré à M. Kahn d'avoir commencé cette œuvre et en suivront le progrès avec une vive sympathie (Extrait de la Préface). » Cette histoire des sociétés israélites de secours mutuels de Paris (*hebrot*) contient la description de trente-deux sociétés d'hommes et neuf sociétés de dames, sans compter les sociétés disparues, qui sont également nombreuses et auxquelles M. Kahn a consacré de courtes et substantielles notices. Dans l'Appendice se trouvent divers procès-verbaux des sociétés israélites du commencement de ce siècle, et des listes nominatives très instructives. Cet ouvrage est un des plus intéressants de la collection et tient dignement sa place dans l'espèce d'encyclopédie de la communauté israélite de Paris que nous fait l'auteur.

KARPELES (Elias). Sabbath-Reden für die israelitische Jugend über alle Wochenabschnitte des Schuljahres. Breslau, libr. Preuss et Jünger, 1887, in-8° de (6)-160 p.

KAUTZSCH (E.). H. Scholz's Abriss der hebr. Laut- und Formenlehre nach Gesenius-Kautzsch' Grammatik, umgearbeitet von E. Kautzsch; 5e édition. Leipzig, libr. F.-C.-W. Fogel, 1885, in-8° de 34 p.

Contient une petite grammaire, mais sans paradigmes pour les verbes et les noms.

KŒNIG (Eduard). Beiträge zum positiven Aufbau der Religionsgeschichte

Israels. Erstens : Die Bildlosigkeit des legitimen Jahwecultus. Leipzig, Dörffling et Franke, 1886, in-8° de 32 p. Tirage à part de Ztschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben.

KUENEN (A.). Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des alten Testaments, hinsichtlich ihrer Enstehung und Sammlung ; autorisirte deutsche Ausgabe von Th. Weber. Erster Theil, erstes Stück, zweites Heft. Leipzig, libr. Otto Schulze, 1886, in-8°, p. 97 à 192.

LAGARDE (Paul de). Erinnerungen an Friedrich Rückert. Lipman Zunz und seine Verehrer. Aus dem 2. Bande der « Mittheilungen » besonders abgedruckt. Gœttingue, libr. Dieterich, 1886, in-8° de p. 82 à p. 162.

M. L. Techen a publié, en 1884, à Gœttingue, une étude (descriptive) sur deux manuscrits de *Mahzor* qui se trouvent dans cette ville. Ce travail a été soumis, comme dissertation inaugurale, à l'Université de Gœttingue, qui l'a trouvé satisfaisant et paraît avoir nommé l'auteur chargé de cours pour l'enseignement de l'hébreu (p. 108). Or, la dissertation contenait beaucoup de fautes (graves ou non, ce n'est pas l'affaire), notre collaborateur M. David Kaufmann et d'autres après lui les ont relevées, M. Paul de Lagarde a vu, dans ces critiques, une attaque injuste contre lui-même et contre l'Université de Gœttingue, et il y répond en faisant, avec son impétuosité ordinaire, une charge furieuse contre les auteurs des recensions malsonnantes, et contre le judaïsme tout entier, probablement complice d'un si grand forfait. Il nous sera permis, avec tout le respect que nous avons pour la science de M. de Lagarde, de ne pas prendre tout à fait au sérieux et à la lettre ces vitupérations où il y a autant d'excentricité que de passion, et de regretter qu'un homme qui mérite tant de considération pour ses travaux se livre à des emportements si peu dignes de lui. Assurément, si nous avions recensé l'ouvrage de M. Techen (nous ne le connaissions pas), nous nous serions montré indulgent pour les fautes qu'il peut contenir et nous aurions estimé surtout, chez lui, l'effort qu'il a fait pour s'initier à la littérature synagogale ou poétique des Juifs du moyen âge. Le ton sur lequel il a parlé de Zunz était provocant, on ne peut le cacher, il devait étonner chez un homme au bout du compte inexpérimenté dans la matière, et nous ne pensons pas que M. de Lagarde veuille justifier toutes les mauvaises plaisanteries du passage de M. Techen qu'il cite (p. 109, l. 1 à 5). Si M. Techen et M. de L. se bornaient à regretter que Zunz n'ait pas fait certains travaux et index qui seraient des plus utiles pour la lecture de ses propres ouvrages et pour l'intelligence de la littérature juive du moyen âge, tout le monde pourrait s'associer à leurs regrets, mais Zunz a fourni les matériaux, et il suffit presque du travail diligent d'un écolier pour remplir, à l'aide des ouvrages mêmes de Zunz, une grande partie au moins des lacunes qu'on y a signalées. M. de Lagarde s'amuse des traductions de Zunz, mais il eût été juste de faire remarquer que ces traductions sont rimées, et qu'elles ne pouvaient pas avoir, par conséquent, une précision scientifique. Nous n'avons évidemment aucune compétence pour apprécier les questions de style soulevées dans cette polémique, mais il nous semble que le style de Zunz, dans sa limpidité et sa sérénité, n'est pas sans valeur et soutiendrait peut-être la comparaison avec des styles plus colorés, il est vrai, mais plus troubles aussi. La vérité, en somme, est la plus forte et elle finit par triompher, chez M. de L. et à son honneur, sur la passion. Il termine en rendant à peu près justice à Zunz, en reconnaissant au moins quelques-uns et même la plupart de ses vrais mérites. On pourrait être, sur beaucoup de choses, d'accord avec lui, si l'éloge était, dans son étude, distribué aussi libéralement que le blâme et les regrets. Il nous semble aussi que M. de L. fait porter le débat sur des thèses que personne ne soutient. Nous doutons qu'il y ait, comme il paraît le supposer, beaucoup de Juifs en Alle-

magne qui prenuent Zunz pour un grand poète ou qui admirent indistinctement toutes les poésies juives du moyen âge. M. de L. exagère.

Lederer (Ph.). תלמודה של בבל Lehrbuch zum Selbstunterricht im babylonischen Talmud. Ausgewählte Musterstücke aus dem Talmud mit möglichst sinn- und wortgetreuer Uebersetzung des Textes und des Commentars Raschi, mit sprechlichen und sachlichen Erläuterungen und mit einer Einleitung in den babyl. Talmud versehen; II. Heft. Presbourg, impr. Löwy et Alkalay, 1887, in-8° de 104 p.

Lehmann (Emil). Aus alten Acten. Bilder aus der Enstehungsgeschichte der isr. Religionsgemeinde zu Dresden. Dresde, libr. Carl Trittmann, 1886, in-8° de xvi-77 p.

Contient les chapitres suivants : 1. L'ancien cimetière ; 2. Enseignement et élection des Anciens ; 3. Procureurs des Juifs ; 4. Les caisses pour malades ; 5. Election de rabbins ; 6. Une société de lecture ; 7. Le dépôt de la caisse de la communauté ; 8. Plainte contre les Anciens ; 9. La maison commune ; 10. Echos de la révolution de juillet ; 11. La synagogue ; 12. Echos de la révolution de février ; 13. Berthold Auerbach et la circoncision.

Ligne (Le prince de). Mémoire sur les Juifs. Tirage à part de la Revue rétrospective, in-8°, p. 25 à 41 (année 1886 ?), n° 50.

Levy (J.). Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim ; 20e fascicule, p. 337 à 448 du 4e volume. Leipzig, libr. Brockhaus, 1886.

Lipsius (R.-A.). Theologischer Jahresbericht. 5. Band, enthaltend die Literatur des Jahres 1885. Leipzig, libr. Georg Reichhardt, in-8° de x-566 p.

Excellent répertoire ; assez nombreuses notices sur le Judaïsme et la science juive.

Lipsius (R.-A.). Die Pilatus-Acten kritisch untersucht. Neue vermehrte Ausgabe. Kiel, libr. C.-F. Haeseler, 1886, in-8° de (2)-45 p.

Mahler (Eduard). Biblische Chronologie und Zeitrechnung der Hebräer. Wien, libr. Carl Konegen, 1887, in-8° de xiv-204 p.

L'ouvrage est divisé en deux (plutôt trois) parties : 1. Chronologie biblique ; 2. Calendrier des Hébreux et des Juifs ; 3. Tables pour le calendrier actuel. La première partie est de pure fantaisie, l'auteur cherche sérieusement la date des éclipses solaires qui ont produit les ténèbres d'Egypte, l'obscurité qui a entouré l'alliance d'Abraham, la nuit qui vient au-devant de Jacob quand il sort de Beersèba, l'arrêt du soleil sur l'ordre de Josué. Ce sont des naïvetés un peu fortes. Dans l'exposition du calendrier biblique, l'auteur est très loin d'avoir utilisé toutes les données de la Bible ; c'est un chapitre des plus incomplets. Son exposition du calendrier juif actuel est probablement exacte. Les tables partent de l'année 4066 (1306) et vont jusqu'à l'année 3909 ou 3910. Elles sont faites uniquement d'après le système de Schram, qui sert purement pour la vérification dans les Tables du calendrier que nous avons publiées. Les autres tables ne sont pas mauvaises, mais elles délaient la matière sans grand profit et elles sont loin de fournir tous les renseignements qu'on pourrait désirer.

Marx (Gustav). Jüdisches Fremdenrecht ; antisemitische Polemik und jüdisch Apologetik ; kritische Blätter für Antisemiten und Juden. Carlsruh et Leipzig, libr. H. Reuther, 1886, in-8° de 80 p. Publication de l'Institutum judaicum (pour la conversion des Juifs).

Tirage à part, augmenté, du journal *Nathanel*, première année. Se rapporte principalement à la polémique sur le Schulhan Arukh.

Marx (Gustav). Die Tötung Ungläubiger nach talmudisch-rabbinischem Recht. Leipzig, libr. Dörffling et Franke, 1885, in-8° de 48 p. N° 6 de l'Institutum judaicum.

Mémain (l'abbé). La connaissance des temps évangéliques. Sens, chez l'auteur; Paris, libr. catholique internat., Rome, libr. Spithover, 1886, in-8° de XVI-513 p.

Cet ouvrage est une seconde édition, remaniée et agrandie, des Etudes chronologiques du même auteur, parues en 1867. Toute personne qui lira ce livre sera frappée de la sincérité scientifique et de la probité avec laquelle M. Mémain cherche la solution des différents problèmes qu'il est amené à étudier. On verra aussi comment la science chronologique, maniée avec la compétence et le tact de M. l'abbé Mémain, éclaire les questions historiques, y sert de guide et d'instrument critique. Aux lecteurs de cette *Revue* nous signalons spécialement les chapitres suivants. Première partie : chap. III, les Juifs au temps de Jésus-Christ; chap. IV, les deux calendriers juifs (le calendrier julien suivi par eux, et le calendrier hébraïque). Deuxième partie : chap. I, époque de la mort d'Hérode (conclusion : « Jésus-Christ est né quatre ans au moins avant l'ère chrétienne. »); chap. II, le recensement général de Quirinus. Troisième partie : chap. I à IV, dates de la prédication de Jésus-Christ. Septième partie : Restitution du calendrier hébraïque au temps de Jésus-Christ; le calendrier luni-solaire des Juifs modernes (excellente exposition des principes et des règles de ce calendrier); l'astronomie chez les Hébreux; restitution du calendrier hébraïque au temps de Jésus-Christ. Dans les Notes complémentaires, on trouvera une foule de questions qui intéressent l'histoire juive : jour de la nomination et de la mort d'Hérode, Hérode le Tétrarque, Hérode Agrippa, la Pâque de l'an 29, la règle de *Badu* et *Adu*, les tékuphot, etc. Le sujet est vaste et traité avec une application qui mérite le respect et inspire la sympathie. Dans un prochain numéro, nous examinerons quelques-unes des thèses de l'auteur.

Müller (Joel). Die jüdische Moral im ersten nachtalmudischen Zeitalter. Vortrag... Francfort-sur-le-Mein, impr. H.-L. Brönner, 1886, in-8° de 13 p. Extrait des Popul. wissensch. Monatsblätter.

Münz (Isak). Ueber die jüdischen Aertzte im Mittelalter. Berlin, libr. Driesner, 1887.

Neustadt (Louis). Stammtafeln der von Liebmann Schwarzschild in Frankfurt a. M. (1555-1594) abstammenden Familien, auf Grund der Urkunden, Akten und Register des Stadtarchivs und des Gemeinde-Bureaus, sowie von Mittheilungen aus der Familie. Als manuscript gedruckt. Francfort-sur-le-Mein, impr. Kumpf et Reis, 1886, in-4° de 8 p. et 18 ff. contenant 20 tableaux.

Les tableaux généalogiques dressés par M. N. sont un remarquable répertoire de noms et de dates. Elles formeront un très utile instrument de précision pour l'histoire des Juifs de Francfort et de la région.

Olitzki (Marcus). Flavius Josephus und die Halacha. Erster Theil, Einleitung, die Opfer. Berlin, impr. Itzkowski; Francfort, libr. Kauffmann; Leipzig, libr. Otto Schulze, 1885, in-8° de 58 ff.

Oppenheim (Moritz). Bilder aus dem altjüdischen Familienleben nach Originalgemälden, mit Einführung und Erläuterungen von Dr Leopold Stein. Francfort-sur-le-Mein, libr. Heinrich Keller, 1886, in-f°.

Outlines of Jewish History from B. C. 586 to C. E. 1885 with three maps, by the autor of « About the Jews since Bible times », revised by M. Friedländer. Londres, libr. Longmans, Green et Cie, 1886, in-8° de XXIV-343 p.

PERREAU (Pietro). Gli Ebrei in Inghilterra nel secolo XI e XII. Estratto del Corriere israelitico. Trieste, impr. Morterra, 1887, in-8° de 15 p.

D'après l'ouvrage de S. Goldschmidt recensé dans un numéro précédent de la *Revue*.

PFLEIDERER (Edmund). Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, nebst einem Anhang über heraklitische Einflüsse im alttestamentl. Kohelet und besonders im Buche der Weisheit, sowie in der ersten christl. Literatur. Berlin, libr. Georg Reimer, 1886, in-8° de IX-384 p.

ROSIN (David). Reime und Gedichte des Abraham ibn Esra, Heft II ; dans Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars, de Breslau. Breslau, impr. Schottlaender, 1887, in-8° de 100-X p.

SCHILLER-SZINESSY (S.-M.). St. Paul from a Jewish point of view ; dans Expositor, Londres, numéro de novembre 1886, p. 321 à 335. Le même numéro contient un article de Marcus Dods, intitulé : The Book of Zechariah, 7. National Revival.

SAMUELIS BEN CHOFNI trium sectionum posteriorum libri Genesis versio arabica cum commentario e ms. cod. biblioth. public. imper. Petropolit. nunc primum edidit I. Israelsohn. Saint-Pétersbourg, libr. A. Zinserling, 1886, in-8° de XII-184 p.

SCHEID (Elie). Histoire de Rabbi Joselmann de Rosheim (1478-1554). Extraite de la Revue des Études juives. Paris, libr. A. Durlacher, 1886, in-8° de 34 p.

SEFFER (G.-H.). Elementarbuch der hebr. Sprache, eine Grammatik für Anfänger, mit eingeschalteten systematisch geordneten Uebersetzungs- und andern Uebungsstücken, einem Anhange von zusammenhängenden Lesestücken und den nöthigen Wortregistern, zunächst zum Gebrauch auf Gymnasien. 8. Auflage, besorgt von F. Sebald. Leipzig, Friedr. Brandstetter, 1886, in-8° de XIV-376 p.

SMEND (Rudolf) et SOCIN (Albert). Die Inschrift des Königs Mesa von Moab für Akademische Vorlesungen. Fribourg en Brisgau, libr. J.-C.-B. Mohr, 1886 ; texte, in-8° de 35 p. ; atlas, contenant 1 feuillet.

Le texte comprend une introduction historique, la description matérielle du monument, la transcription et la traduction du texte de la stèle, des observations critiques, un lexique alphabétique des mots et des noms. L'atlas comprend une planche donnant une copie théorique (non un fac-simile) du texte.

STEINSCHNEIDER (Moritz). Euklid bei den Arabern, eine bibliographische Skizze. Extrait de la Ztschr. f. Mathem. und Physik, XXXI, 3 (1886 ?), in-8°, p. 81 à 110.

P. 85 mentionne des traductions hébraïques des Eléments, d'Euclide; p. 93, passage sur une traduction de Moïse ibn Tibbon; p. 101, mention de traductions hébraïques de l'Optique; et *passim*, autres mentions de ce genre.

STEINSCHNEIDER (M.). Jüdische Geschichte von der Zerstörung Jerusalems bis zur Gegenwart, dans le Jahresbericht de Müller, Berlin, 1886, p. I 33 à I 52.

Rapport sur les travaux d'histoire juive en 1882, très intéressant, avec additions et corrections souvent excellentes.

STERN (Ludwig). עמודי הגולה oder die Vorschriften der Thora welche Israel in der Zerstreuung zu beobachten hat. Ein Lehrbuch der Religion für Schule und Familie ; 2. vermehrte und verbesserte Auflage. Francfort-sur-le-Mein, libr. J. Kauffmann, 1886, in-8° de XVI-(1)-300 p.

STRACK (Herm.-L.). Grammaire hébraïque avec paradigmes, exercices de lecture, chrestomathie et indice bibliographique ; traduit de l'allemand par Ant.-J. Baumgartner. Carlsruh et Leipzig, libr. H. Reuther ; Paris, libr. Maisonneuve et Ch. Leclerc ; Genève, libr. Stapelmohr, 1886, in-8° de XI(I)-171-79 p. Collection Porta linguarum orientalium, de H. Petermann.

SZOLD (Benjamin). Das Buch Hiob nebst einem neuen Commentar. Baltimore, 1886, in-8° de XXII-498 p.

Talmud (Le) de Jérusalem traduit pour la première fois, par Moïse Schwab. Tome IX, traités Guitin (fin), Nazir, Qiddouschin. Paris, libr. Maisonneuve, 1887, in-8° de IV-299 p.

VERNES (Maurice). L'histoire des religions, son esprit, sa méthode, ses divisions, son enseignement en France et à l'étranger. Paris, libr. Ernest Leroux, 1887, in-18 de 277 p.

Cet ouvrage de notre savant ami et collègue contient les chapitres suivants : 1. Objet, esprit et méthode de l'histoire des religions ; 2. Des divisions de l'histoire religieuse ou du classement des religions ; 3. Les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions en général et particulièrement dans l'étude des religions sémitiques ; 4. L'histoire des religions aux différents degrés de l'enseignement public ; quelle place il convient de lui faire ; les numéros 5 à 7 et l'appendice contiennent divers articles sur la même question ou des questions analogues. Ce qui nous intéresse surtout ici, c'est le numéro 3 (a été aussi tiré à part, chez E. Leroux). La critique faite, dans ce chapitre, par M. Vernes, des méthodes employées actuellement dans les études d'histoire religieuse nous paraît excellente. Sans doute, il ne faut pas proscrire les méthodes comparatives, mais il faut s'en servir avec infiniment de circonspection et de réserve. M. Vernes montre sur quels points la méthode est en défaut : elle attribue aux religions des origines purement fictives et que les documents historiques ne font pas connaître ; elle classe les religions suivant un système de races qui est lui-même sujet à caution, car les races ne sont pas la même chose que les langues, et on les classe surtout par les langues, et les religions ne sont pas absolument solidaires des races. Les Français sont surtout Celtes et Germains, et ils parlent latin ; les Indo-Européens d'Europe ont adopté une religion d'origine sémitique. On a cherché, pour divers groupes religieux, une religion-mère sur laquelle tous les renseignements font défaut. Enfin, on a cherché, pour les cultes et les croyances religieuses, des clés, des explications naturalistes, météorologiques, astronomiques, qui se sont finalement montrées incomplètes et inefficaces. Les clés ni les passe-partout n'allaient à toutes les serrures. Pour les religions sémitiques, et la religion juive en particulier, M. Vernes combat, comme peu fondée scientifiquement, l'hypothèse du polythéisme primitif des Juifs. Il ne croit pas non plus que les historiens qui ont voulu chercher l'origine du Judaïsme en Assyrie et qui ont fini par rencontrer, dans ce pays, des Accadiens de race touranienne, soient arri-

vés, sur ce point, à un résultat qui puisse, aujourd'hui, prendre place dans la science. Ce qu'on a de mieux à faire provisoirement, c'est d'étudier le Judaïsme en lui-même, c'est le plus sûr.

Vernes (Maurice). La science des religions et l'islamisme, deux conférences faites le 19 et le 26 mars 1886 à l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses. Paris, libr. Ernest Leroux, 1886, in-18 de 95 p.

Vischer (Eberhard). Die Offenbarung Johannis, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung; mit einem Nachwort von Adolf Harnack. Leipzig, libr. J. C. Henrichs, 1886, in-8° de 137 p.; dans la collection intitulée : Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literat. von O. v. Gerhardt und Ad. Harnack; 2e vol., fasc. 3.

L'auteur veut prouver que l'Apocalyse de saint Jean est, en grande partie, l'œuvre d'un Juif qui a été remaniée et, en partie, interprétée par un chrétien. C'est une étude des plus intéressantes.

Winter (Jacob). Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtlicher und gesellschaftlicher Beziehung nach talmudischen Quellen. Inaugural-Dissertation. Halle (impr. Th. Schatzky, Breslau), 1886, in-8° de 66 p.

Contient les divisions suivantes : A. L'esclave hébreu, origine, durée, nature de son esclavage; B. L'esclave payen : l'esclave comme propriété, l'esclave comme personne, le mariage des esclaves, la situation sociale de l'esclave. Bon travail.

Wünsche (August). Der babyl. Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen wortgetreu übersetzt... ; zweiter Halbband, erste Abtheilung. Leipzig, libr. Otto Schulze, 1887, in-8° de VIII-378 p.

Wolff (L.). Humoresken aus dem jüdischen Volksleben. Berlin, libr. S. Cronbach, 1887, in-12 de 85 p.

Petits récits assez intéressants. La date de 1887, qui se trouve sur un carré de papier collé sur le titre, n'est peut-être pas exacte.

Périodiques.

אוצר טוב **Ozar Tob** (supplément hébreu du Magazin für die Wissenschaft des Judenthums). 1885. = = N° 4. La Légende du roi Arthus. — D. Kaufmann : Une poésie de Dunasch b. Tamin, d'après le ms. 78 de Berlin. — Leone Luzzatto : Une *escama* de Venise 1636. — Notes exégétiques inédites de R. Jesaia. — J. Reifmann : Sur le שיר היחוד. — J. Reifmann : Gloses sur le ס' חסידים. = = 1886, N° 3. Commentaire de Joseph Kara sur l'Ecclésiaste, publié d'après un ms. du Séminaire de Breslau.

בית תלמוד **Beth Talmud** (Wien, mensuel). 5e année. = = N° 1. Friedmann : Les manuscrits des Pesiktot. — Abr. Epstein : L'antiquité du Tanhuma. — Jacob Reifmann : Extraits de son ouvrage sur l'Aruch. = = N° 2. Weiss : Le Midrasch Tanhuma. — Friedmann, suite. — Epstein, suite. — Jacob Reifmann : Gloses sur Raschi. — Abr. Danon : Mélanges midraschiques. = = N° 3. Weiss, suite. — Friedmann, suite. — Danon, suite. — Abr. Epstein : Notes diverses. = = N° 4. Weiss,

fin. — Reifmann, suite. — N. Brüll : Notes diverses. — Reifmann : Notes sur le Targum Jerusalmi. — Danon, fin. — Epstein, suite. — Reifmann : Notes sur le Targum, etc. = = N° 5. Reifmann : Note sur un passage du Tanhuma. — Oppenheim : Notice biographique sur R. José ha-Gelili. — Abr. Epstein : חיוורא דבי רבי. — Les noms du Messie fils de David. = = N° 6. Friedmann : Derascha pour la section de *Zakhor*. — Oppenheim, suite. — N. Brüll : Sur l'article précédent d'Epstein. — Josef Cohen : Notes sur le Talmud et le Midrasch. — Reifmann : Notes sur le Targum Jerusalmi. — Joel Müller : Consultations rabbiniques (suite). = = N° 7. Friedmann : Derascha sur la section *Parah*. — Friedmann : Sur les altérations dans le texte des Midraschim. — A. Epstein : Les noms du Messie. — Benjamin Yeheskel : Table des fautes des mots arabes qui se trouvent dans le comment. de Saadia sur Tohorot imprimé dans le *Kobeç maasé yedé gueonim*, Berlin, 5616. — Joel Müller : Consultations rabbiniques.

ברקאי **Barkai, Morgenblitze** (Wien, mensuel). 1re année, II. Buch. = = n° 1. Meir Kohn Bistritz : סיני et עוקר הרים. — M. B. Goldmann : Les quatre semaines entre les fêtes de Purim et de Pâque à Lida. — Baermann : Notice biographique, Salomon Maïmon. (La suite de ce journal n'a pas paru.)

המסדרונה **Hamisderonah** (Francfort-sur-le-Mein, mensuel ; paraît irrégulièrement). 1re année, 1885-1886. = = Nos 1 et 2. Chajim Hirschensohn : Ordre et divisions des traités mischniques et talmudiques et des plus célèbres ouvrages rabbiniques. — Ch. Hirschensohn : מחלקת השערים, Division des sujets (שיטה, סוגיא, etc.) traités dans le Talmud. — Berliner : Contributions à l'introduction au Talmud. — Un manuscrit d'Ibn Balam : Les verbes hébreux dérivés de substantifs. — J. Hildesheimer et S. Horowitz : Notes sur des passages talmudiques. = = Nos 3 et 4. Ch. Hirschensohn, Hildesheimer et Berliner, suite. — D. Hoffmann : Les passages défectueux de la Mischna. — J. Schur, L. Rosenthal, H.-D. Schönfeld, H.-J. Taporower : Notes sur des passages talmudiques. — H.-J. Jaffé : Concordance talmudique. = = N° 5. Ch. Hirschensohn, D. Hoffmann, H.-J. Taporower, H.-J. Jaffé, suite. = = N° 6. Ch. Hirschensohn, Hoffmann, suite. — Ch. Hirschensohn : Manuscrits hébreux de la Palestine. = = N° 7. Hirschensohn : Manuscrits hébreux de la Palestine, *Eben haschoham*, de ר"י אבן גיאת. — Hildesheimer, Schönfeld, suite. — Séfer ha-kelalim d'Elie Halévi, élève d'Isaac Lampronti. = = N° 8. Ch. Hirschensohn : Ordre de la Mischna, suite. — Du Schofar sonné le Hoschana rabba. = = N° 9. אמה כלא ערב par Hirschensohn (et n° 10). — Eben haschoham, suite. — Samuel Salom. Biarski : Notes talmudiques. — D. Hoffmann : Sur ינדים דרמיין. — Séfer ha-kelalim, suite. = = N° 10. Hirschensohn : Ordre de la Mischna. — Biarski, suite. — Séfer ha-kelalim, suite. = = N° 11, nous manque. = = N° 12. Préface du Séfer Matté Aron, de l'auteur du Havvat Yaïr. — Jacob Mardochée Hirschensohn : Synonymes talmudiques.

המצפה (Saint-Pétersbourg, mensuel). 1re année. = = N° 2. Josué Levinsohn : Jugements des Juifs sur les autres peuples (suite). — Scherschewski : Sur le ס' הללי. — A. Harkavy : Notes sur des mss. hébreux de Saint-Pétersbourg. = = N° 3 David Kaufmann : Biographie d'Abraham ibn Daud. — Lewisohn : Additions à sa Zoologie du Talmud. —

S. Z. Sacher : Sur la méthode suivie par R. Aschi dans la rédaction du Talmud. = = N° 4. Isaac Sobel : Spinosa et son école.

ציון Zion (Drohobycz, mensuel). 1re année, n° 1. Senior Sachs : Notes exégétiques. — Salomon Buber : Gloses sur la grammaire d'Elie Bahur. Sal. Buber, suite. (La suite de ce journal n'a pas paru.)

השחר Haschaçhar, Die Morgenröthe (Wien, périodicité non indiquée). 12e année. = = N° 12. W. Schur : Voyages de Salomon Rinmann, de Cochin, suite. — Rubin : Séfer hamalakim, fin.

Archives israélites (Paris, hebdomadaire). 47e année, 1886. = = N° 2. Rabbinowicz : Le jargon juif, à propos du *Sephath Jehudith* de A. Harkavy. = = N° 16. D. Haguenau : Les précurseurs de l'émancipation juive au XVIIIe siècle, conférence. = = N° 21. E. Schwarzfeld : La natalité comparée chez les Roumains et chez les Juifs. = = N° 29. Une colonie israélite agricole au Caucase. — Dr. Is. Grégory d'Arbella : Les Juifs de l'Yémen.

Das jüdische Centralblatt (Pisek, trimestriel), 5e année, 1886. = = N° 1. Grünwald : Gesch. der Juden in Böhmen, suite. — M. Eisler : Ibn Daud und sein Buch Die erhabene Religion. — Eine beachtenswerthe Variante in En Jakob. — Die Fremdwörter im Aruch. — Zur Etymologie der Worte מכבי und Hanif. = = N° 2. Grünwald : Jose ben Jochanan aus Jerusalem, der Begründer des Essäismus. — Friedländer : R. Aron Kornfeld. — Rubin : Miscellen (sur la racine חסד). — Léop. Eisler : 1. Rectification einer corrupten Targ.-Jerusch.-Stelle; 2. Rectification einer corrupten Aruch-Stelle. — Samuel Lippmann : Zur Geschichte der jüdischen Cultusgemeinde Teplitz in Böhmen. — Grünwald : Gesch. der Juden in Böhmen, suite.

The Jewish Chronicle (Londres, hebdomadaire). = = N° 875. Ad. Neubauer : The introduction of the square characters in Biblical mss.; suite dans le n° 878. = = N° 879. Alcharizi (communication de J. Friedländer à la Jews' College Literary Society). = = N° 884. Gaster : The Apocalypse of Abraham. = = N° 892. Ad. Neubauer : Jewish literary gleanings. Progress of midrashic literature. = = N° 894. S. Singer : Josephus against Apion; suite dans le numéro 895. = = N° 897. Ad. Neubauer : Jewish literary gleanings. Maimonide's autograph of the Mishnah Torah. = = N° 898. Claude G. Montefiore : Jewish proselytes in olden times; suite dans les nos 899 à 902. = = N° 900. Ad. Neubauer : Compendium of halakhot. = = N° 907 et suivants. Isidore Harris : Targum Onkelos. = = N° 912. Is. Harris : Aids to the Study of Rabbinic and Chaldaic. = = Nos 920 et 921. Ad. Neubauer : Sects amang the Jews. — N° 921. Joseph Jacobs : Aaron son of the Devil (document de Colchester et dessin). = = N° 925. Ad. Neubauer : The expulsion from Spain (sur une chronique juive écrite par R. Salomon de טרוטייאל pour faire suite à celle d'Abraham b. David et découverte en Orient par M. Harkavy. — Abrahams : The rod of Moses and its legendary story.

Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Paris, trimestriel); 4e série. = = Tome XIII (1885). Léon Heuzey : Un gisement de diorite, à propos des statues chaldéennes. — Edmond Le Blant : Le Christianisme aux yeux des païens. = =

Tome XIV (1886). Ledoulx : Note explicative d'un plan de la mosquée d'Hébron. — Schefer : Rapport sur la communication de M. Ledoulx relative au plan du haram d'Hébron. — Riant : Lettre sur cette même communication. — Salomon Reinach : Note sur une synagogue grecque à Phocée. — Gaston Boissier : Note sur un passage des Annales de Tacite, XV, 44 (relatif à la première persécution contre les Chrétiens). — Ph. Berger : Note sur trois cents nouveaux ex-voto de Carthage. — M. de Vogüé : Note sur une inscription bilingue de Tello. — Ph. Berger : Rapport sur quelques inscriptions araméennes inédites ou imparfaitement traduites du British-Museum. — Heuzey : L'architecture chaldéenne d'après les découvertes de M. de Sarzec.

The American Hebrew (New-York, hebdomadaire). Vol. 25. = = N° 1. Alex. Kohut : The Jewish Woman ; a study of the talmudic Epoch (fin). = = N° 2. Alex. Kohut : The Talmud ; suite dans les n°s 3 à 7. = = N° 6. Alex. Kohut : A Midrash on the Conversion of the Chazars. = = N° 8. Alex. Kohut : Superstition ; suite dans les n°s 9 à 12. = = Vol. 26, n° 2. Alex. Kohut : Talmudic Aphorisms, suite dans les n°s 3, 4, 6 et 7. = = N° 4. Morris Jastrow : The Bible in the Light of Modern Criticism ; suite dans n° 5. = = N° 6. Jews in the Sahara desert. = = N° 7. The Jews of Herat. — The Florentine Ghetto. = = N°s 10, 11, 12. Henry Phelps : Shylock vs. Antonio. = = N° 13. Alex. Kohut : Wit, humor and anecdote in Talmud und Midrash ; suite dans les n°s 1 à 5 du vol. 27.

Der Israelit (Mayence, bi-hebdomadaire). 27e année, 1886. = = N° 60. Uriel Acosta im Urtheil eines Zeitgenossen.

Jeschurun (Hanovre, hebdomadaire). 19e année ; nouvelle série, 4e année, 1886. = = N° 6. Aus der Amsterdamer Gemeinde 1795-1812 (suite de la 5e année ; se continue dans n°s 8, 10, 11, 13, 16, 17, 19, 21, 23, 25, 29). = = N° 7. Das Preuss. Judenedikt vom 11. März 1812 (suite dans n°s 8, 9, 11 à 14). — Zur Frage des häufigeren Vorkommens von Taubstummen bei den Juden. = = N° 8. Die Juden in Jemen. = = N° 9. Juden in der Wüste Sahara. = = N° 11. Die Zahl der Juden. = = N°s 24 et 25. Ueber die Juden in Russisch Central-Asien.

Journal asiatique (Paris). 8e série, tome VI, 1885. = = N° 3, novembre-décembre 1885. J. Halévy : Note sur l'origine de l'écriture perse.

Israelietische Letterbode (Amsterdam, trimestriel). 11e année, 1885-86. = = 2^e trimestre. Ad. Neubauer : Zur Frauenliteratur (p. 62). — Ad. Neubauer : Gedalja ibn Jachja's Commentar zu פרקי אבות ; voir XI, p. 1 (p. 68). — Ad. Neubauer : Joseph ben Elieser ha-Sefardi (p. 72). — Ad. Neubauer : Zwei Empfehlungsbriefe der Londoner Gemeinden für Kennicot und Bruns (p. 82). — Ad. Neubauer : הושענות, Sizilischer Ritus (p. 86). — Zur Frauenliteratur (p. 88). — A. N. : Sonet auf Mendelssohn von Isaac Reggio. — M. Roest : Het verhaal van een Reis door een groot Gedeelte van Europa, etc. (suite de la p. 38 ; va jusqu'à p. 144).

Jüdisches Litteratur-Blatt (Magdebourg, hebdomadaire). 15e année, 1886. = = N° 1. Moses Mendelssohn und das Judenthum (suite dans n°s 2 à 14). — J. Goldschmidt-Weilburg : Warum Lessing zum « Nathan » einen Juden nahm. = = N° 2. Kroner : Biblisches und Talmu-

disches in weltlichen deutschen Dichtungen. = = N° 3. Max Weinberg : Warum man Moses Mendelssohn den deutschen Socrates nannte (suite dans n°s 4 et 5). — Ein patriotisches Gedicht von Moses Mendelssohn. — M. Löwy : Sprachliches zur jüd. Ethik (suite dans n°s 4 à 6). = = N° 8. G. Deutsch : Zur Textkritik in Raschi's Pentateuch-Commentar. = = N° 10. J. Herzfelder : War Göthe ein Antisemit ? — L. Cohen : Datum Berichtigungen zu Dr. Zunz « Zur Gesch. u. Litter. » (suite dans n°s 11, 20). = = N° 11. Arthur S. Weissmann : Der 68. Psalm, historisch-kritisch erläutert (suite dans n°s 12 et 15). = = N° 13. Moritz Steinschneider : Eine litterar-historische Skizze (suite dans n° 14). = = N°s 17-18. Ignatz Kaufmann : Proben aus älteren hebräischen Werken (suite dans n° 19). — L. Cohen : Zur Kalenderkunde. = = N° 19. Kroner : Etwas aus der hebr. Synonymik. = = N° 20. Arthur S. Weissmann : Der 72. Psalm (suite dans n°s 21, 22). — N. S. Rens : Noch einmal Ben Patura. = = N° 21. Die geschichtliche und mythologische Simson. = = N° 22. L. Cohen : Aus alten Kalendern (suite au n° 23). = = N° 23. J. Kohn : Die Sprachen-Concession in der Mischnazeit (suite dans n°s 24, 27, 28). = = N° 24. Senior Sachs. = = N° 25. Blumenstein : Franz Liszt und die Juden. — J. Kohn : בעשרה מאמרות Ein exegetischer Essay (suite dans n° 26). = = N° 26. Metz : Aus der Zeit der Schutz- und Geleit-Briefe (suite dans n° 27). — Ein Privilegium des Königs Jan Sobieski III. für die Juden in Jariezow. = = N° 28. Benzion Behrend : Prüfung und Beurtheilung der Weissmann'schen Erklärung des Psalm 68 (suite dans n°s 29 et 30). — L. Cohen : Daten-Berichtigungen. = = N° 29. Pharao's Haus in Tahpanhes. — M. Baum : Biblisches und Talmudisches in weltlichen deutschen Dichtungen. = = N° 30. Kroner : Tricesima Sabbata des Horaz und Schabbat haggadol. = = N° 31. Goldschmidt-Weilburg : Ein Pendant zur Nathan- Fabel von den 3 Ringen. — M. Krakauer : Die Bedeutung der Mischnah Aboth V, 1 ff. — Die Kirchenväter in ihrem Verhältniss zur talmudischen Litteratur und insbesondere zur Hagada (suite dans n° 33). = = N° 32. Kroner : Das Hifil he-emir. = = N° 34. Shakespeare und sein Ende. — Ed. Reuss : Zum Psalm 68.

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Berlin, trimestriel). 12° année, 1885. = = N° 4. S. Goldschmidt : Geschichte der Juden in England im XI. und XII. Jahrhundert. — M. Steinschneider : Eine medicinische hebräische Handschrift. — Abraham Josua Josse : Beiträge zur Geschichte der Amoraim. = = 13e année, 1886, n° 1. M. Lerner : Die ältesten Mischna- Compositionen. — S. Goldschmidt, suite. — D. Hoffmann : Lexicographische Notizen. = = N° 2. Hermann Deutsch : Die Sprüche Salomo's (suite). — S. Goldschmidt, suite. = = N° 3. Aus der vatikanischen Handschrift von Abraham ben Asriels Machsorcommentar. — Bernhard Ziemlich : Das Machsor Nürnberg (fin). — D. Hoffmann : Die Baraita über die vier Söhne. = = N° 4. Berthold Einstein : R. Josef Kara und sein Commentar zu Kohelet.

Populär wissenschaftliche Monatsblätter (Francfort-sur-le-Mein, mensuel). 6e année, 1886. = = N° 1 nous manque. = = N° 3. J. Wiesner : Rom und die Römer vom Standpunkte des Talmud und der Midraschim (suite dans n°s 4 et 6). = = N° 4. Steckelmacher : Ueber die Mäcenität in der jüdischen Geschichte (suite dans n°s 7, 8). — Ein zeitgemässes Buch. = = N° 5. S. Gelbhaus : Ein jüdischer Minnesänger (suite dans

n° 6). — M. Schwab : Ein unbekannter Brief Mendelssohn's. = = N° 6. Ephraim ben Tamar, ein bis jetzt unbekannter Rabbiner in Frankfurt a. M. aus dem elften Jahrhundert. = = N° 7. Simon Scherbel : Die jüdische Aerzte in der Geschichte des Judentums. — J. Elk : Die Entwicklung der Civilisation unter der russischen Juden. = = N° 8. N. Heine : Salomon Friedländer, ein frühverstorbener Kämpfer für Reform im Judentume. = = N° 9. Joel Müller : Die jüdische Moral im ersten nachtalmudischen Zeitalter. — A. Löwit : Die Universität Basel (1584) über den Talmud. = = N° 10. Das Kolnidre-Gebet in seiner Geschichte, Entwicklung u. Bedeutung. — J. Müller : Die jüd. Moral. — A. Löwit : Kirchenväter u. christl. gelehrte über Talmudisten u. d. Talmud. = = N° 11. J. M. Jost u. seine Freunde. — Ad. Waldauer : Lilith. — Ein Brief Mayerbeers vom 18. März 1841. — Ad. Kurrein : Die sociale Frage im Judenthume. = = N° 12. Rien à noter.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Krotoschin, mensuel). 35° année, 1886. = = N° 1. Graetz : Die Auslegung und der historische Hintergrund der Weissagung in Jesaia Kap. 21-27. — H. Gross : Eliezer b. Joel halevi (suite ; fin dans n° 2). — David Kaufmann : Juda b. Alân aus Tiberias. = = N° 2. P. F. Frankl : Gedenkrede auf Moses Mendelssohn. — Graetz : Eine eigenthümliche alte griechische Pentateuch-Uebersetzung, mit längern Zusätzen. = = N° 3. Graetz : Eine Strafmassregel gegen die Leviten. — Ein Wort über das jüdische Gebet (suite dans n° 4). = = N° 4. Joel : Leistung des Advocaten Dr. Kopp im Prozesse Rohling-Bloch. — Philipp Bloch : Studien zur Aggada (suite). = = N° 5. Die allerneueste Bibelkritik, Wellhausen-Renan (suite dans n° 6). — Xenophanes, der angebliche Vertreter des Monotheismus unter den griechischen Philosophen. — J. Theodor : Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinensische Cyclus (suite ; se continue dans n°s 6 et 7). — H. Graetz : Zur Bibel-Exegese (suite dans n°s 6 et 8). — J. Perles : Notiz עסתרירנא. = = N° 6. Hochmuth : Einige Bemerkungen zu Herrn Epsteins Abhandlung : Ein von Titus nach Rom gebrachter Pentateuch-Codex und seine Varianten. = = N° 7. Graetz : Der Abschluss des Kanons des Alten Testaments und die Differenz von kanonischen und extrakanonischen Büchern nach Josephus und Talmud. — Schreiner : Zur Charakteristik R. Samuel b. Chofni 's und R. Hai 's. = = N° 8. Graetz : Die Stellung der kleinasiatischen Juden unter der Römerherrschaft. — Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland. = = N° 9. Graetz : Gramm. u. masoret. Studien zur Heilig. Schrift. — Philipp Bloch : Studien zur Aggada (suite). — J. Theodor : Die Midraschim zum Pentateuch und der dreijährige palästinische Cyclus (suite). — Graetz : Die Herrschaft des Christenthums durch Constantins Bekehrung. = = N. 10. Der historiche Hintergrund und die Abfassungszeit des Buches Esther und der Ursprung des Purim-Festes. — Theodor, suite. = = N° 11. Der historische Hintergrund, etc. — Graetz : Zur Bibel-Exegese, suite. — D. Kaufmann : Notiz (sur les chartes hébraïques de Spire, dans Alfred Hilgard, Die Urkunden der Stadt Speier). = = N° 12. Der historiche Hintergrund, etc. — Graetz : Zur Bibel-Exegese (suite). — Theodor, suite.

Israelitische Monatsschrift (supplément de la Jüdische Presse, Berlin, mensuel), 1886. = = N° 1. Scholien zum Pentateuch (suite dans n° 2).

— Tietz : Literarische Anzeige. = = N° 2. J. Hildesheimer : Versuch zur Erklärung der Mischnajoth Edujoth I, 3-6. — Simon Hock : Notizen. = = N° 3. E. Baneth : Was bedeutet נחמתא im Kaddischgebete ? — Jacobson : Eine schwierige תוספות-Stelle. — E. Baneth : Bemerkungen (comment. de Maïmonide sur Middot XI, 5). — E. Baneth : Notiz. — H. Tietz : Bemerkung (les deux textes du décalogue, Ex. XX et Deut. V). = = N° 4. Die Fragen im « Ma-nischtannah ». — Missverstandene Wortspiele (Sabb. 19 *a* ; Hullin 45 *a*, 46 *a*). — Sal. Schück : Was bedeutet נחמתא im Kaddischgebete. — Bemerkung (Piout de Sabbat haggadol). = = N° 5. M. Olitzki : Flavius Josephus' Berichte über vorgekommene rituelle und judicielle Fälle (suite dans n° 7). — Jacobson : Ueber das Kaddischgebet. = = N° 6. Karl Lenz : Zigeuner und Juden, eine culturhistorische Skizze. — J. Nobel : Perlen aus Bibel, Talmud und Midrasch. — Abschluss der Romm'schen Talmud-Ausgabe. = = N° 7. Bemerkung (comment. de Maïmonide, Middot II, 5). — E. Baneth : Nachbemerkung.

Die Neuzeit (Wien, hebdomadaire). 26e année, 1886. = = N° 5. Betheiligung der Heiden am Cultus zu Jerusalem. = = N° 6. Opfer von Nichtjuden. = = N° 7. Friedländer : Zur Frage der Seelenfeier. = = N° 13. Ad. Hertzka : Ueber den Umgang der Juden mit den Christen. — Sigmund Mayer : Der Reichtum der Juden (suite dans n° 14). = = N° 14. A. L. Lövy : Moritz Steinschneider. — S. Schechter : Maimonides Milde und Geistfreiheit in seinen Gutachten (suite dans n°s 15 et 18). = = N° 15. Gustav Karpeles : Leopold Zunz.

Palestine Exploration Fund, Quartely Statement (Londres, trimestriel). 1886. = = Janvier. Laurence Oliphant : Excavations on Carmel. — Clermont-Ganneau : Segor, Gomorrah, and Sodom. — Selah Merrill : Recent discoveries at Jerusalem. — Herr Hanauer : Khurbet 'Orma. — W.-F. Birch : Notes. 1. Acra ; 2. The Castle of Zion. — A Catechism of the Druse Religion. — Greville Chester : Phœnician Gems. — E. Flecker : Note on the valley Zephathah at Mareshah. — Willian Allan : Note on the Dead Sea Water. — Hull : W. Dawson's Egypt and Syria and their physical features in relation to Bible History. — Bundary between Judah and Benjamin. — Yoma, or the Day of Atonement. = = Avril 1886. A.-H. Sayce et Selah Merrill : On some newley found Inscriptions. — Laurence Oliphant : New Discoveries. — Captain Conder : Notes on « Across Jordan ». — C. Schick : The Aqueducts at Siloam. — The Herodian Temple, according to the treatise Middoth and Josephus. — Zoar and the Doomed « Cities of the Plain ». — Yoma, suite. — Tamid, or the Continual Service. = = Juillet 1886. Hayter Lewis : Notes from Jerusalem. — William Simpson et A.-G. Weld : Stone Doors. — Hull : On the Jordan and the gulf of Akabah. — E. Flecker : On the Valley of Zephathah. — W. F. Birch : Zion, the City of David. — Conrad Shick : Newly discovered Rock- cut Tombs. = = Octobre 1886. Notes by Capt. Conder : 1. Bronze vase from Nablus ; 2. Twenty one years work ; 3. Kokaba. — List of identifications by Capt. Conder. — Schumacher : Across the Jordan. — Schumacher : Researches in Southern Palestine. — Arabic Names. — Second Aqueduct to the Pool of Siloam. — H. G. Tomkins : Gath and its Worthies. — Tammuz, Lakhmu, Ashêra, Sutekh. — The second Wall of Jerusalem. — Tamid or the continual service (suite). — Middoth or the Measurements of the Temple.

Die Jüdische Presse (Berlin, hebdomadaire). 17e année, 1886. = = N° 3. A. Berliner : Die älteste und zugleich jüngste jüdische Gemeinde (suite dans n° 4). = = N° 27. J. Nobel : Arbeit und Lohn, nach biblisch-talmudischen Gesetze (suite dans n°s 28 à 31). = = N° 31. Die Emigration der russischen Juden und ihre Ursachen.

Revista israelitica (Bucarest, bi-mensuel). 1re année, 1886. = = N° 1. Statistica, o armă în contra Evreilor. — Dnamidisi : Cauza emancipărei Israelitilor. = = N° 2. Adolf Stern : Naturalizarea mica. — Dnamidisi, suite. = = N° 3. Cauza emancipăreĭ Israelitilor : Memoriul rep. B. Boerescu. Legile restrictive din 1880-1885. = = N° 4. A. Stern, suite. = = N° 6. Iar statistica. — Cauza emancipăreĭ Israelitilor. — « Evreiĭ in Romania », de Joan M. Bujoreanu. = = N° 8. Notite privitoare la cimitirul din Roman. = = N° 9. Cauza emancipăreĭ Israelitor : Indigenatul respins. = = N° 10. Date statistice. = = N° 11. Date statistice. — Cauza emancipărei Israelitilor. — Un document istoric. = = N° 13. Communicarile « Societatei Istorice Juliu Barasch » ; fragmente din Response : I. Un act de la 1552 ; II. Un act de la 1596 ; III. Un act de la 1605 ; IV. Un act de la 1790.

Revue de l'histoire des religions (Paris, bimestriel). 6e année. = = Tome XII, n° 3, novembre-décembre 1885. C.-P. Tiele : Le Mythe de Kronos. A propos d'une nouvelle méthode en mythologie comparée. — Ph.-Ed. Foucaux : Un mémoire espagnol sur le Nirvâna bouddhique. — Revue des livres. Etienne Coquerel : Précis de l'histoire de l'Eglise d'Occident pendant le moyen âge, de Ch. Schmidt ; Jean Réville : Einleitung in das Neue Testament, de H.-J. Holtzmann. = = 7e année, 1886. Tome XIII, n° 1, janvier-février. Ch. Ploix : Mythologie et Folklorisme. Les mythes de Kronos et de Psyché. — L. Feer : De l'importance des actes de la pensée dans le bouddhisme. = = N° 2, mars-avril 1886. C. Imbault-Huart : Kouan-Ti, le dieu de la guerre chez les Chinois. — Jean Réville : De la complexité des mythes et des légendes, à propos des récentes controverses sur la méthode en mythologie comparée. — A. Lang : Folk-Lore et Mythologie. — Revue des livres. G. Bonet-Maury : Il Christianismo primitivo, de B. Labanca ; Essais de mythologie et de philologie comparée, de Van den Gheyn. = = N° 3, mai-juin 1886. Albert Réville : L'empereur Julien. — Hartwig Derenbourg : La science des religions et l'islamisme, deux conférences faites à l'ouverture du cours sur « l'Islamisme et les Religions de l'Arabie », à l'Ecole des Hautes-Études. — A. Kuenen : L'œuvre d'Esdras. — Revue des livres. Sylvain Lévi : Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient, d'Alfred Lyall ; Georges Lafaye : La religion à Rome sous les Sévères, de Jean Réville ; Die Composition des Hexateuchs, de J. Wellhausen. = = 7e année, tome XIV, n° 1, juillet-août 1886. Albert Réville : L'empereur Julien, suite. — E. Lefébure : L'étude de la religion égyptienne. — Ignaz Goldziher : Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes. — J. Dottin : La croyance à l'immortalité de l'âme chez les anciens Irlandais. — E. de Pressensé : La religion chaldéo-assyrienne. — Goblet d'Aviella : Les institutions ecclésiastiques d'Herbert Spencer et l'évolution du sentiment religieux. = = N° 2, septembre-octobre 1886. A. Réville, suite. — J. Halévy : Le code sacerdotal pendant l'exil. — L. Milloué : Le septième congrès international des Orientalistes. = = N° 3, novembre-décembre 1886. Ed. Montet : La religion et le théâtre en Perse.

Magyar-Zsido Szembe (Budapest, 10 numéros par an). = = 3e année 1886. J. Goldziher : Abulwalid. — M. Kayserling : Pour le centième anniversaire de la mort de Moïse Mendelssohn. — H. Bloch : Origine de deux accusations contre les Juifs dans l'antiquité. — S. Kohn : Les Sabbatariens, leur histoire, leur dogmatique et leur littérature. — B. Vajda : Israel Nagara. — D. Kaufmann : Sur Deutéron. 23,19. — Le même : La tête d'âne, histoire d'une ancienne calomnie. — M. Bech : Sur Hosée, 8,7. — H. Bloch : Une trouvaille intéressante. — S. Szanto : Notes sur l'histoire des Juifs en Hongrie, 1790-1840. — W. Bacher : Revue littéraire de l'exégèse biblique et de la science juive en 1885. — La situation des Juifs en Roumanie depuis le congrès de Berlin de 1878.

L'Univers israélite (Paris, bimensuel). 41e année, 1885-1886. = = N° 7. S. Ghiron : Un problème massorétique. = = N° 10. M. Schwab : Un problème massorétique. — La Marseillaise et les fables de Lafontaine [et la Bible]. = = N° 12. Haim Bidjarano : Encore le problème massorétique. = = N° 20. Moïse Schwab : Un recueil italien inédit.

Il Vessillo israelitico (Casal-Monferrat, mensuel). 33e année, 1885. = = N° 12. G. L. Modona : Una poesia inedita di Manoello. = = 34e année, 1886, n° 2. P. Perreau : Intorno alla città di Pithom risorta. — F. Servi : Medici ebrei in Roma nel sec. XVI. — Il nome dei mesi ebraici (Extrait dall' Archivio di lett. bibl.). = = N° 3. Qualche secolo addietro : Bando del 1714. = = N° 6. F. Servi : Medici ebrei in Roma nel secolo XVI. — A. Pellegrini : Iscrizione cartaginese del museo di Treviso. = = N° 7. Leone Luzzatto : Stampa ebraica a Venezia.

The Jewish World (Londres, hebdomadaire), 1886. = = N° 683. Alfred S. Schiller-Szinessy : Voltaire and the Jews.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. (Leipzig, trimestriel). 39e vol., 1885. = = 4e fascicule. M. Grünbaum : Ueber Schem hammephorasch als Nachbildung eines aramäischen Ausdrucks und über sprachliche Nachbildungen überhaupt. = = 40e vol., 1886. N° 2. M. Grünbaum : Anmerkungen zu « Ueber Schem hammephorasch ». = = N° 3. D. Kaufmann : Das Wörterbuch Menachem ibn Saruk's nach Codex Bern 200 (très importantes additions et corrections au texte imprimé). — M. Heidenheim : Die neue Ausgabe der Vers. Samarit. zur Genesis.

Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins (Leipzig, trimestriel). 8e vol., 1885. = = 2e fascicule. G. Gatt : Industrielles aus Gaza. — M. Grünbaum : Einige Parallelen zu dem Aufsatze « Beiträge zur Kenntniss der abergläubischen Gebräuche in Syrien » (Z. D. P. V. VII, 79). — F. Spiess : Die Lage von Taricheae. — J. Gildemeister : Die Stadt Salamias bei Antoninus Placentinus. — L. Anderlind : Der Einfluss der Gebirgswaldungen im nördlichen Palästina auf die Vermehrung der wässerigen Niederschläge daselbst. — J. Gildemeister : Beiträge zur Palästinakunde aus arabischen Quellen, V. = = 4e fascicule. H. Guthe : Die zweite Mauer Jerusalems und die Bauten Constantins am heiligen Grabe, mit Beiträgen C. Schick's. — A. Socin : Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästinaliteratur 1884. = = 9e vol., 1886, 1er fascicule. Leo Anderlind : Ackerbau und Thierzucht in Syrien, insbesondere in Palästina. — C. Schick : Die neu aufgefundenen Felsengräber neben der Jeremias- Grotte bei Jerusalem. = = 2e fas-

cieule. A. Frei : Beobachtungen vom See Genezareth. — Fritz Noetling : Meine Reise im Ostjordanlande und in Syrien im Sommer 1885. = N° 3-4. G. Schumacher : Der Dscholan, zum 1. Male aufgenommen und beschrieben.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). = = Année 1886, 1er semestre. Meyer : Der Stamm Jacob und die Entstehung der israelitischen Stämme. — Kautzsch : Die ursprüngliche Bedeutung des Namens יהוה צבאות. — Pick : Die Tosefta- Citate und der hebräische Text. — Budde : Gen. III, 17 ; V, 29 ; VIII, 21. Kamphausen : Philister und Hebräer zur Zeit Davids. — Aus Briefen J. Derenbourg's vom 5. u. 10. August 1885 (סמדר). — Pick : Text-Varianten aus Mechilta und Sifré. — Stade : Miscellen : Mich. II, 4 ; Die vermeintliche Königin des Himmels ; Der Hügel der Vorhäute, Jos. V ; « Auf Jemandes Knieen gebären », Gen. XXX, 3 ; L, 23 ; Hiob III, 12, und אָבְנַיִם Exod. I, 16 ; Anmerkungen zu Kön. XV–XXI. = = 2e semestre. Baetgen : Beschreibung der syrichen Hdschr. « Sachau 131 ». — Altschüller : Einige textkritische Bemerkungen zum A. T. — Schreiner : Zur Gesch. der Aussprache des Hebräischen. — Kautzsch : Miscellen. — Stade : Das vermeintliche aramäisch-assyrische Aequivalent der מלכת השמים, Jer., VII, 44.

Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland (Braunschweig, trimestriel). 1er vol., 1886. = = N° 1. Jakob Auerbach : Mendelssohn und das Judenthum. — Franz Muncker : Mendelssohn und die deutsche Literatur. — R. Hoeniger : Zur Geschichte der Juden im frühern Mittelalter. — J. Aronius : Ein getaufter Jude als Bischof von Metz. — Harry Bresslau : Juden und Mongolen 1241. — Moritz Steinschneider : Hebräische Drucke in Deutschland. = = N° 2. Briefe von, an und über Mendelssohn, mitgetheilt von L. Geiger und R. M. Werner. — R. Hoeniger : Zur Geschichte der Juden Deutschlands im Mittelalter (Cologne). — H. Bresslau : Diplomatische Erläuterungen zu den Judenprivilegien Heinrichs IV. — J. Krakauer : Die Konfiskation der hebr. Schriften in Frankfurt a. M. in den Jahren 1509-1510. — G. Wolf : Zur Geschichte der Juden in Oesterreich. — L. Neustadt : Die Bedeutung der jüd. Gemeinde in Frankfurt a. M. seit dem XVI. Jahrhundert. — L. Löwenstein : Memorbücher. — Moritz Stern : Kleine Beiträge zur deutschen Gesch. aus jüd. Quellen. = N° 3. O. Stobbe : Die Judenprivilegien Heinrichs IV. für Speier u. für Worms. — Moritz Stern : Beiträge zur Gesch. der Juden am Bodensee und in seiner Umgebung. — G. Wolf : Zur Gesch. d. Juden in Oesterreich. — Ein Brief Moses Mendelssohns und sechs Briefe David Friedländers, mitgeth. von L. Geiger. — L. Löwenstein : Memorbücher. — Moritz Stern : Ein Copialbuch der jüd. Gemeinde zu Worms. — M. Steinschneider : Hebr. Drucke in Deutschland. — M. Grünwald : Zur Gesch. d. Juden in Jungbunzlau.

Allgemeine Zeitung des Judenthums (Leipzig, hebdomadaire). 50e année, 1886. = = N° 3. Carl Diener : Bergfahrten im Libanon und Antilibanon. = = N° 8. Die kosmoreligiösen Beziehungen bei Jesaias II (suite dans nos 9 et 20). = = N° 24. Ein Schriftstück aus dem Jahre 1611. = = N° 27. Die portugiesichen und deutschen Juden in Amsterdam (en 1795 et 1814). = = N° 32. E. Neumann : Zur Statistik der Juden in Ungarn.

Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.

Ebrei in Romania si in alte State. Bucharest, impr. moderne, 1886, in-8° de 97 p. Édité par M. I. G. Valentineanu, directeur du journal la Réforme (Compte rendu de l'interpellation de l'antisémite Gherghel au sénat ; la date n'est pas indiquée).

Frankenstein (Kuno). Bevölkerung und Hausindustrie im Kreise Schmalkaden seit Anfang dieses Jahrhunderts. Tubingue, libr. Laupp, 1887, in-8° de xi-254-(1) p. ; 2° vol. des Beiträge zur Gesch. der Bevölkerg. in Deutschl., de J. Neumann.

P. 121 à 133, quelques notices sur les Juifs.

Freund (Leonhard). Studien und Streifzüge auf socialwissenschaftlichen, juristischen und culturhistorischen Gebieten ; 2° fascicule. Leipzig, libr. K. Fr. Pfau, 1886, in-8° de 144 p.

Contient, entre autres : p. 36, morale du travail dans l'Ancien-Testament ; p. 45-52, Stöcker, Schmoller, etc. ; p. 53 et suivantes, sur Ed. Lasker ; Lasker et Schmoller ; Lasker et Lassalle.

Jacobs (Joseph). The comparative distribution of Jewish ability. Londres, libr. Harrison, 1886, in-8°, p. 351 à 379 du Journal of the Anthrop. Institute, février 1886.

L'auteur a fait le relevé des hommes célèbres ou distingués que le Judaïsme a produits, de 1785 à 1885, dans les arts, les lettres, les sciences, la politique, le commerce et l'industrie, etc. A la p. 363, l'auteur a fait un tableau comparatif des aptitudes juives et chrétiennes. Ce tableau prouverait, si on pouvait le prendre pour autre chose qu'une simple ébauche, que les Juifs sont supérieurs comme antiquaires, médecins, négociants, métaphysiciens, musiciens, sculpteurs, philologues, économistes, mathématiciens (et physiciens et chimistes ?), etc.,... acteurs. Ils sont ou seraient inférieurs dans l'agriculture, les beaux-arts, la littérature, la science religieuse, le génie civil, la législation, la guerre, la marine, la politique. Mais qui ne voit que ce sont là des carrières qui leur étaient encore fermées longtemps après 1775, dont l'accès est encore bien difficile pour eux aujourd'hui et qu'il leur faudra encore un long apprentissage pour s'assimiler tout ce que les populations chrétiennes d'Europe savent par tradition et comme par héritage.

Jahrbuch (Statistisches) des deutsch-israelitischen Gemeindebundes, 1887. Berlin, impr. J.-S. Preuss, in-8° de (2)-62 p.

Très utile statistique des communautés juives, avec détails sur les administrations et les fonctionnaires.

[Kalisch]. In Memoriam. Rev. Dr Isidor Kalisch of Newark, New Jersey. 1886 ; in-8° de 65 p. et, en tête, portrait gravé sur cuivre. (Description des obsèques, oraison funèbre, etc.)

Krüger (Gustave-A.). Une église judéo-chrétienne en Bessarabie. Documents relatifs à sa formation, publiés par M. le prof. Delitzsch, traduits et accompagnés d'une notice historique et de l'examen du caractère scripturaire de ce mouvement. Lausanne, libr. G. Bridel, 1885, in-18 de xix-152 p.

C'est l'histoire de ce Rabbinowicz qui a été racontée, en son temps, par tous les journaux politiques.

NOSSIG (Alfred). Materialen zur Statistik des jüdischen Stammes. Wien, libr. Carl Konegen, 1887, in-8° de (2)-112 p.

Ces matériaux consistent en renseignements sur le nombre des Juifs, leur état social et économique dans les différentes parties du monde. L'auteur n'a pas eu à sa disposition les ouvrages qu'il faut pour un travail de ce genre, et ses renseignements sont à la fois incomplets, arriérés et quelquefois même inexacts. L'auteur va jusqu'à recueillir et reproduire sérieusement les enfantillages et les inventions de la presse la plus mal informée et la plus dépourvue de sens critique.

OETTINGEN (Alexander von). Was heisst christlich-social? Leipzig, libr. Duncker et Humblot, 1886, in-8° de 82 p.

REYNAUD (Léonce). La France n'est pas juive; 4e édit.; Paris, libr. Morot et Chuit, 1886, in-12 de XVIII-352 p.

Réponse à la France juive, de Drumont. L'auteur a écrit ce livre d'un trait, à la campagne, sans avoir à sa disposition aucun instrument de recherches. Mais sa longue expérience des affaires, sa connaissance du monde officiel, ecclésiastique et laïque, dont il a pu voir le personnel sous les divers régimes qui ont gouverné la France, lui ont permis d'écrire, sur la question juive, un livre intéressant et instructif. C'est la réponse d'un honnête homme, révolté par ces excitations à la persécution religieuse la moins déguisée, et qui est prémuni, par le simple bon sens, contre les déclamations folles et affolées de la France juive. M. Reynaud ne déclame pas, le ton de sa polémique est justement ce qu'il fallait, celui d'un galant homme qui sait se contenir et se modérer. A quoi bon prendre au sérieux ces grosses charges et est-il bien sûr que l'auteur y croie lui-même? Elles sont si énormes que bien souvent elles ont l'air d'une simple fumisterie.

ROHLFS (Gerhard). Quid novi ex Africa? Cassel, libr. Th. Fischer, 1886, in-8° de VII-288 p.

P. 96 à 100, le nombre des Juifs en Afrique.

STRACK (Hermann-L.). Herr Adolf Stöcker, christliche Liebe und Wahrhaftigkeit. 2e édition; Carlsruh et Leipzig, libr. H. Reuther, 1886, in-8° de IV-100 p.

WEILL (Alexandre). La France catholique, réponse à « La France juive ». Nouvelle édition avec une nouvelle Réponse au dernier libelle de Drumont. Paris, libr. Dentu, in-8° de (4)-64 p.

WERTHEIMER (Josef Ritter von). Gesinnungstüchtigkeit des jüdichen Stammes in humaner und staatlicher Beziehung, und dessen Leistungsfähigkeit auf allen Gebieten des menschlichen Wissens und Könnens. Wien, libr. Alfred Hölder, 1886, in-8° de V-57 p.

Excellent recueil de réflexions, d'observations et de faits. Il se divise en trois parties; la première est intitutée : Amour de l'humanité dans les doctrines du judaïsme et dans les actes des Juifs (contient, entre autres, le récit des actes de charité des Juifs envers les protestants expulsés de Salzbourg en 1732); la seconde partie est intitulée : Services rendus par les Juifs (à l'humanité, dans les sciences, les arts, l'industrie, etc.).

Notes et extraits divers.

= M. Hartwig Derenbourg a publié, dans la Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft, de F. Techner, une « Esquisse biographique » de Silvestre de Sacy (3e vol., 1re moitié, Leipzig, 1886, in-8° de XXXVIII p.), avec un beau portrait de Silv. de Sacy. Cette étude sera lue avec le plus grand intérêt non seulement par les arabisants, mais par ceux qui, comme nous, se bornent à prendre intérêt, du dehors, à l'histoire de la littérature et de la grammaire arabes. Elle est écrite en français.

= Signalons deux articles de M. Ad. Neubauer, dans le Guardian. L'un, dans le numéro du 14 juillet 1886, est une critique des plus intéressantes de la *Massorah* publiée par C.-D. Ginsburg ; l'autre, dans le numéro du 17 février 1886, a pour titre : Hebrew Translations of the New-Testament, et traite des traductions modernes faites à l'usage des Juifs et pour leur conversion.

= Rd Dr H. Adler : The statistices of morality ; réponse à un article de la Fortnightly Review concernant la statistique criminelle des Juifs (réimprimée dans Jewish World, n° du 7 janvier 1887).

= D. Kaufmann : Miscellana postuma del Dott. Rabb. Mosè Lattes; dans Gött. gel. Anz., 1885, n° 20, p. 832.

= G. Perrot : Une civilisation retrouvée, les Hétéens, leur écriture et leur art ; dans Revue des Deux-Mondes, 3e période, tome 76, n° du 15 juillet 1886, p. 301 à 342.

= Dans l'Esprit russe (en russe), sept. 1886, p. 122-146, une étude sur le Talmud, de Vladimir Solovieff, qui a fait sensation en Russie.

= A. E. Borély : Histoire de la ville du Havre et de son ancien gouvernement ; le Havre, libr. Lepelletier, 1880-81. Dans le tome III, p. 441 et suivantes, quelques renseignements sur les Juifs du Havre sous Henri II, Louis XIV, Louis XV et Louis XVI. On ne voulait pas laisser demeurer les Juifs au Havre, des exceptions furent faites, des Juifs honorables et qui rendirent de grands services au commerce français finirent par se baptiser pour obtenir les droits de bourgeoisie.

= Dans sa Deutsche Geschichte in neunzehnten Jahrhundert, 3e partie, 2e édit., Leipzig, 1886, M. Heinrich von Treitschke a (p. 701-713) un petit chapitre concernant les Juifs, Mendelssohn, Börne, Heine. On sait d'avance dans quel esprit l'auteur peut parler de ces écrivains.

= Boletin de la Real Academia de historia (de Madrid), tome VIII, fascicule III, mars 1886, p. 229 : Testament du roi Alphonse VIII, de Castille, du 8 décembre 1204. Entre autres dispositions, le roi ordonne (p. 234) que la reine et son fils Fernand paient à son almoxarife juif Avomar (= Ibn Omar) la somme de 12,000 maravédis, reliquat d'une dette de 18,000 maravédis dus par le roi à l'almoxarife et dont 6,000 avaient déjà été remboursés. Les 12,000 maravédis restants devront être payés, selon ce testament, par à-comptes annuels de 3,000 maravédis à

percevoir sur les revenus de la couronne à Tolède. Il n'est pas question du payement d'intérêts. Ce fait avait déjà été indiqué par Amador de los Rios (t. I, p. 346), mais le Boletin nous donne le texte même du testament.

= Estudios Historicos, colleccion de Articulos escritos y publicados per el R.-P. Fidel Fita. Madrid, impr. Fortanet, 1886, in-8° de 268 p. Contient, entre autres, le savant travail (analysé par nous dans cette *Revue*) intitulé « La Juderia de Madrid en 1391 ».

= La Revista de Gerona, numéro de mai 1886 (année XI, numéro 5), p. 129, contient un article de M. E.-C. Girbal sur une mezouza qui a été trouvée à Girone dans le mur de la maison n° 15 de la rue de la Forsa, qui était autrefois la rue des Juifs de Girone.

= « Old Jewish families in England », par M. Lucien Wolf, dans Leisure Hour, juillet et août 1886, avec portraits. L'article contient quelques exagérations, faciles à commettre en un pareil sujet.

= M. Lucien Wolf prépare un ouvrage en deux volumes sous le titre de « Old Jewish Families in England », avec illustrations.

= The late Rabbi Kalisch [Isidor Kalisch, de Krotoschin, né 1816, mort 11 mai 1886], dans Frank Leslies illustrated Sunday Magazine, août 1886, p. 177 ; avec portrait.

= Le Juif de Lubartow, [nouvelle] de Ad. Szymanski, trad. par C. Courrière, dans Revue britannique, 62e année, n° 12, déc. 1886, p. 362 à 372.

= Jolie et instructive étude de M. H. Derenbourg, intitulée : La science des religions et l'islamisme, deux conférences faites le 19 et le 26 mars 1883 à l'Ecole des Hautes-Etudes, section des sciences religieuses. Paris, libr. Ernest Leroux, 1886, in-18 de 95 p.

= Chronique des journaux. Liste de journaux nouveaux :

1. The Menorah, a Monthly Magazine, official organ of the B'ne B'rith, edited by Benjamin F. Peixotto. — Publié à New-York. Le n° 1 du vol. I est daté de juillet 1886 ; le vol. II commence avec janvier 1887 ; format in-8°, sur très beau papier ; 2 dollars par an. Depuis le 1er janvier 1887 (vol. II, n° 1), la Menorah a un supplément allemand, broché à part, et intitulé : Beilage. Die Menorah, Monatsschrift, offizielles Organ U. O. B. B. ; Redacteur, Benjamin F. Peixotto.

2. Serubabel, Organ für die Interessen des jüdischen Volkes. — Chez Willy Bambus, à Berlin, in-4° à 2 col., allemand en caractères latins ; le n° 1 de la première année est du 29 septembre 1886 ; 1 marc par trimestre. Ce journal paraît vouloir se consacrer spécialement à la colonisation de la Palestine par les Juifs.

3. La Vigie israélite שומר ישראל, paraissant (à Oran) tous les mercredis et vendredis. — Publié par Joseph Djian. Le journal est à la fois français et arabe (arabe en caractères hébreux). Le numéro a 4 p. à 3 col. Le n° 126, deuxième année, est daté du 5 déc. 1886. Prix, 10 fr. par an.

4. Le Réveil d'Israël (Techijath Jisrael), feuille mensuelle. — Publiée par Gustave A. Krüger, pasteur à Gaubert ; in-8° de 16 p. par numéro ; prix, fr. 1.75 par an. Pour la conversion des Juifs. Le n° 1 de la première année est de juillet 1886.

5. MM. F. Sam enskie et Eisig Gräber, de Jaroslaw, annoncent qu'ils veulent fonder, sous le titre de בית אוצר הספרות (Jüd. literarische Magazin) un annuaire hébreu qui devra paraître pour la première fois au mois de mars 1887. Prix, 3 florins.

6. M. Isaac Salomon Fuchs annonce qu'il veut fonder à Berlin un journal hébreu, mensuel, principalement scientifique, sous le titre de אריאל; prix, 10 marcs par an.

7. M. Fred. M. Hyman annonce qu'il fera paraître le 4 mars, à Manchester, un journal (hebdomadaire?) intitulé The Jewish Record, a Journal devoted to the Interests of the Provincial Jewish Communauties.

Le מליץ de St-Pétersbourg est devenu quotidien depuis 1886 (?); il l'est en 1887; prix, 10 roubles par an. Ce même journal publie une feuille judéo-allemande, hebdomadaire, intitulée יודישעס פאלקסבלאט; prix, 5 roubles par an.

La צפירה de Varsovie est devenue quotidienne (sauf le samedi) à partir du 1/12 avril 1886. Elle a aussi agrandi son format. Prix, 8 roubles par an.

M. Brill, rédacteur de la Sulamith et du Libanon, publiés par lui à Londres, est décédé le 12 novembre 1886. Ces deux journaux ont cessé de paraître.

Le Schachar, de Vienne, paraît avoir également cessé de paraître.

Le קול התור a cessé de paraître. Son dernier numéro est du 7 novembre 1886 (n° 48 de la collection).

ISIDORE LOEB.

DELITZSCH (Dr Friedrich). **Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs** zum alten Testament; Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1886.

(SUITE[1])

En troisième lieu, j'ai dénoncé la hâte inconsidérée que plusieurs assyriologues mettent à la comparaison de mots hébreux et de mots assyriens, sans même s'être assurés, au préalable, de la signification précise de ces derniers. J'ai tout spécialement appelé l'attention sur l'abus qu'ils font des idéogrammes, lesquels, d'après eux, ne sont même pas d'origine sémitique. A cet effet, j'ai donné une longue liste de mots expliqués dans le *Hebrew Language*. M. D. cherche maintenant à répondre à mes objections. Dans l'intérêt de la lexicographie

[1] Voir tome XIII, page 305.

hébraïque, je le suivrai pas à pas, en accompagnant ses argumentations en abrégé de quelques observations substantielles.

דֶּגֶל, « bannière, drapeau, marque de distinction des troupes », produit le verbe דָּגַל, « porter ou lever la bannière ou le drapeau » : בשם אלהינו נדגל (Psaume, xx, 6), « au nom de notre Dieu nous porterons la bannière » ; דגלו עלי אהבה (Cantique, ii, 4), « levez sur moi la bannière de l'amour » ; דגול מרבבה (*ibid.*, v, 10), « distingué, remarqué par sa beauté au milieu de dix mille (personnes) ». Comme l'arabe دگل signifie « enduire, couvrir d'un glacis » et même « dorer, argenter », on peut supposer avec vraisemblance que le דֶּגֶל est, au propre, la perche enduite d'un glacis brillant. M. D. aime mieux comparer l'assyrien *dagalu*, qui signifie, selon lui, « voir, regarder ». Il traduit, par conséquent, les deux phrases précitées : « Nous regarderons (avec confiance) vers le nom de notre Dieu », et « regardé (avec admiration) par dix mille (personnes) » ; malheureusement, ces expressions ne sont pas hébraïques : même צִפָּה בשם est un monstre que le passage de Michée, vii, 7, ne justifie point; pareillement, une forme comme אָהוּב מֵאִישׁ, pour dire « aimé de quelqu'un », n'est pas vraisemblable dans le style de ce livre, on s'attend à דגול לרבבה. M. D. se tait sur la leçon évidente הָדְגְּלוּ pour הָדְגְּלוֹ dans Cantique, ii, 4, parce qu'elle ne fait pas son affaire ; c'est habile, passons. Mais, l'assyrien *dagalu* signifie-t-il « voir, regarder ? » J'en ai douté précédemment et j'en doute encore; et voici mes raisons. L'expression *dâgil panua* s'emploie toujours de vassaux éloignés, jamais de personnes qui sont en présence du roi et pouvant le voir et le regarder à leur aise. Sennachérib raconte que les Babyloniens avaient mis sur le trône un homme indigne (*ana la shimatishu*), et *belut mat Shumeri u Akkadi ushadgilu panushu* « lui ont remis la royauté de Sumer et d'Accad », et non, probablement, « ils ont fait regarder sa face à la royauté de Sumer et Accad ». Assurbanipal dit : *zanan* (écrit *zanin*) *eshrêtishun ushadgilu panûa*, cela ne peut signifier que : « ils m'ont confié la construction de leurs sanctuaires » ; la traduction : « ils ont fait voir ma face à la construction de leurs sanctuaires » offre un non-sens évident. Dans R. iv, 68, 27 *b*, suiv., *la tatakil*, « ne te confies pas aux hommes », est complété par : *mutuh inâka ana âshi, dugulanni*, « dirige tes yeux vers moi et remets-toi à moi », mot à mot : « prends-moi pour point de repère ou de direction ». Le sens de *ana dagalu kishshat nishi* ne diffère guère de *ana shuteshur nishi*, « pour gouverner ou diriger les peuples ». La phrase *ana pân narkabâti ma'tea u ummanatea la adgul* veut dire : « je ne me suis confié ni en mes nombreux chars ni en mes guerriers. » Jusqu'à présent, je ne vois pas la nécessité de traduire *dagalu* par « voir, regarder ». L'équivalence de ce verbe avec *çuppû* = צִפָּה confirme le sens de « enduire d'un glacis brillant » propre au دگل arabe, mais il n'en suit pas qu'il signifie en même temps « voir, regarder ». Ainsi, נבט (הביט), « regarder », n'exprime en assyrien que l'idée de « briller ». En ara-

méen, דגלא est une perche fourchue, et telle doit avoir été la bannière primitive. M. D. emprunte « un tesson » au dictionnaire néo-hébraïque de Lévy, qui, contre les lois phonétiques, identifie ce mot avec le grec ὀστρακελλα; l'arabe דגאל, « fleuve qui se répand et couvre le terrain », en atteste l'origine sémitique. La même idée paraît aussi au fond de l'araméen דְּקָלָא (néo-héb. דֶּקֶל), « palmier », arbre qui ressemble à une tige se terminant en fourche, comparez l'ar. דקל, « vergue ». Le nom du Tigre : talm. דגלת, syr. דקלת, ass. *Idiglat*, héb. חדקל, sam. הדקל, tire son origine de deux racines apparentées, peut-être de דקל seul, en supposant en דגלת l'écho de la prononciation babylonienne[1]. En tout cas, l'idée de « voir » supposée par M. D. pour דגל est loin d'être prouvée.

זבל. Cette racine forme deux groupes de noms. D'une part, se placent l'hébréo-araméen זָבֶל, זְבָלָא, זְבֶל, « ordure, fumier », זְבַאל (ar.) « parcelle, brin », et l'éthiopien זְבֶל « rouille » ; d'autre part, l'hébreu זְבוּל, « demeure », l'araméen זְבִילָא, « couverture, enveloppe (d'un livre) », et l'arabe זבּיל (זִנְבִּיל), « panier en sparte pour transporter les fardeaux à dos d'âne ». L'idée fondamentale de la racine, on le reconnaît sans difficulté, est celle de couvrir, et c'est pour cette raison que nous avons rejeté l'opinion de Guyard, partagée par M. D., qui traduit l'hébreu יזבלני, au lieu de « il s'établira, demeurera près de moi », par « il m'exaltera, m'honorera », en invoquant l'assyrien *zabalu*, qui signifierait « lever, élever ». J'ai contesté et je conteste encore cette affirmation que rien ne justifie, du moins dans les passages qui me sont connus. Dans R. II, 15, 45, 47, *ina zabal ramanishu... suluppê imandad* semble signifier : « de son rapport ou produit il mesurera (ou payera) des dattes ». Le nom *zabalu* forme l'idéogramme *za-ba-lam* = *mihirtu* (R. IV, 20, 21-22), « produit ». Le passage R. IV, 15, 40 *b*, donne *ina zumrishu lizzabluma*, « que la déesse se transporte dans son corps ». Le titre *zabil kudurri* paraît être : « qui déplace les limites ou frontières » ; d'après Jensen : « apportant des cadeaux ». Je ne m'explique pas comment M. D. a pu y trouver l'idée d'élévation. L'idéogramme IL qui rend le mot *zabalu* n'a rien à voir ici : d'abord parce que, si le sumérien existe, comme le soutient encore M. D., il appartient à une langue non sémitique ; puis, parce que ledit idéogramme rend aussi le verbe *nashû*, « porter ». Enfin, la traduction de *zubbulu sha irti* (R. V, 42, 42 *ab*) par « lever la poitrine » est d'autant plus risquée que le dernier mot de cette phrase, écrit *gab*, est aussi « la bouche (*ibidem*, 54 *ab*) » ; qui sait s'il ne s'agit pas de l'expression « porter la parole » ?

אִבְּחָה. Une racine אבח qui serait synonyme de טבח, « égorger », n'existe pas en assyrien. Le mot *nabbahu* (R., II, 23, 9) doit même se lire *nathbahu* (communication de M. Strassmaier) ; quant au mot

[1] Il ne faut pas oublier cependant que l'idéogramme du Tigre *bar-tig-gar* répond à *shubu*, « brillant », ce qui conduit à la racine דגל.

abuhu, ou plutôt *apuhu*, (R. IV, 61, 8 *a*), il répond à l'hébreu יפח, « crier, gémir », et signifie « cri, gémissement ».

Le rapprochement entre l'hébreu צְדִיָּם et l'arabe ضَدّ, « ce qui est contraire », reste inattaquable ; c'est aussi très probablement le sens de l'assyrien *çaddu* ; celui de « piège » que lui attribue M. D. n'est appuyé par aucun argument convaincant.

Le mot חבצלת, traduit ordinairement par « lys », était jadis pour M. D. « la tige du roseau », d'après la donnée assyrienne *habaçillatu* = *lubshu sha qanate*, impliquant ainsi la supposition que *lubshu* signifie « tige ». C'était expliquer l'inconnu par l'inconnu. Aujourd'hui, M. D. se contente de voir dans חבצלת une plante quelconque (p. 82 note 2), mais les Septante et Luther qu'il cite ont, du moins, le mot « fleur » (ἄνθος, *Blume*) ; il est moins croyable que la belle Sulamite, au risque de perdre l'avantage de la « modestie » (*Bescheidenheit*) que M. D. lui impose, se soit comparée à une plante quelconque, après s'être comparée à la « rose » dans la première partie du verset. En tout cas, le *habaçillatu* assyrien n'éclaire pas le חבצלת hébreu, et cela est l'essentiel.

Pour שָׁבַט, M. D. a rappelé l'assyrien *shabathu*, « frapper, égorger, tuer » (to beat, to slay, to kill). J'ai révoqué en doute ce sens, parce que le mot *ishabbitu* (R. IV, 16, 9 *b*, 27, 21 *b*) est rendu par l'idéogramme GI GI, qui signifie d'*ordinaire* « changer de place » ; j'ai surtout nié que l'assyrien *shibthu* signifie à la fois « sceptre et massacre » (scepter and slaughter). A cela M. D. répond que l'idéogramme mentionné a aussi quelquefois le sens de « tuer ». En croyant me contredire, le savant assyriologue ne fait qu'expliquer pourquoi j'ai ajouté l'adverbe « d'ordinaire » ; mais croit-il vraiment qu'il faille se fonder sur l'un des sens les plus rares d'un idéogramme qui, d'après lui, n'est même pas d'origine sémitique, pour donner au verbe assyrien une signification qui ne va pas du tout au contexte ? En effet, dans R. IV, 27, il s'agit des démons qui enlèvent (*ushelu*) les femmes (l. 8-9), chassent les pères et les fils de leur famille (l. 10-11, 12-13), arrachent (*ushelu*, *ubarru*) les colombes de leurs volières, les moineaux et les hirondelles de leurs nids ; ici, pas de trace de massacre, mais de séparation violente ; ce sera aussi le cas de la phrase *alpi ishabbithu*, *imeri ishabbithu*, qu'on traduira : « ils dispersent les bœufs, ils dispersent les brebis ». J'ignore où M. D. a trouvé pour l'araméen *shebath* le sens de « frapper, battre ». Dans la Mischna, *shâbath* est synonyme de *hasêk*, « séparer les fils de la chaîne d'un tissu ». C'est précisément le sens du *shabathu* assyrien, verbe mis souvent en parallélisme avec *napaçu*, « disperser » = héb. *nâphaç*, « se séparer, se disperser ». Quand M. D. traduit *napaçu* par « broyer, assommer, tuer (Zerschlagen, erschlagen, tödten), » il oublie que ce sens, *purement métaphorique*, n'est propre qu'à la seconde forme verbale ou piël (*unappiçu*, Asurn., II, 114, etc.) ; c'est aussi le cas de l'hébreu *nappêç*. Enfin, je citerai le passage de R., V, 4, 93-96, où M. D. trouve

le mot *shibthu*, « massacre », et moi *shipthu*, « châtiment ». Il porte : *Sitti tur mesh KA-dingir-ra-ki G V-DV-a-ki ud-kip-nun-ki sha ina shipthi* (*shibthi*) *shakbiti ù niprieti ishetûni riemu arshishunuti balath napishtishunu aqbi kirib KA-dingir-ra-ki usheshibshunuti*. « Le reste des fils (= habitants) de Babylone, de Kouti et de Sipar qui croupissaient dans la peine, la souffrance et la misère, j'eus pitié d'eux, je leur accordai la vie et je les établis à Babylone. » Comme on le voit, il s'agit non d'hommes massacrés, mais de gens vivants tombés dans la misère. Pour le sens, la lecture *shipthu* = héb. *shephathim*, « peines », est irréprochable, mais, bien que l'orthographe *shapatu* (avec *taw*), pour « juger », ne soit pas tout à fait prouvée par le seul passage indiqué par M. D., la lecture *shibthi* peut se défendre, le sens en sera alors celui de l'hébreu *shêbeth*, « verge », au figuré : « coup, menace, danger » ; celui de « massacre » (Todtschlag, Blutbad) restera toujours exclu.

L'idée émise par M. D. de rapprocher צֹאן, « menu bétail », de l'assyrien *çenu*, « bon », se heurte à une difficulté insurmontable : ce mot assyrien coïncide visiblement avec l'hébréo-araméen צִין צִנְיָתָא, « dattier, palmier », et l'arabe צִנْو, « rejeton de palmier », le palmier étant pour les orientaux l'arbre bon (cf. Genèse, III, 6; II Rois, III, 19, 25) par excellence. Nous avons dans le mot assyrien précité un dérivé de צנו, et non צאן, ou plutôt צֹאן = aram. ציאן. Ce fait étymologique laisse intacte l'appellation arabe du menu bétail نَعَم et le syriaque עֵרְבָּא, qui contiennent plutôt la notion générale de « bien, possession », que celle de « la bonté ou de la douceur » propre à ce bétail, comme le veut M. D.

Sur חתן M. D. ne donne rien de nouveau ; mes objections restent donc debout. Sa traduction de *tahtena gimir lânika* par : « elle protège tous tes côtés » (schützte alle deine Seiten) ne repose sur rien ; je préfère, jusqu'à preuve contraire, la traduction : « elle a fortifié tout ton corps (mot à mot : « tous tes côtés ») [1]. Naturellement « fortifier » est « stärken », non « befestigen », ainsi que feint de le croire M. D. (9, note 1), lequel se tait habilement sur l'expression *hatin enshi*, « fortifiant les faibles », où il n'y a pas trace de l'idée de protection (*Schutz*).

Pour expliquer le sémitique septentrional שר, שרא, *sharru*, « roi, prince », M. D. crée exprès un verbe assyrien *shararu*, « briller, se lever, rayonner », qui ne se trouve nulle part. Le fait que les noms *sharûru* et *shirru* (type du phonème *shir*) signifient « éclat, splendeur » ne décide rien au sujet du verbe, qui peut signifier toute autre chose.

Sur la non-existence d'un verbe assyrien *shadû*, « s'élever, être haut », supposé par M. D. afin d'en tirer le nom divin שַׁדַּי, voyez *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, II, November 1885, p. 105-107.

[1] Il faut néanmoins faire remarquer que *lânu* est synonyme de *bunanu* « corps ».

Pour établir l'existence du verbe assyrien *shadadu*, « aimer », M. D. produit le mot *nashaddu*, « aimé » ; il a seulement oublié de prouver la lecture qu'il admet. Il faut probablement lire *namaddu*, car le verbe *madadu* est rendu dans les syllabaires par le signe *ram* (de רחם), qui signifie « aimer ». L'hébreu שִׁדָּה ne doit pas de nécessité être séparé du mot mischnaïtique homophone, qui signifie « armoire, coffre ».

Ce que M. D. dit à propos de l'hébreu הִכְלִים, « faire honte », est pour moi un mystère impénétrable. Dans le texte (p. 99), il maintient que c'est un synonyme de הֵקַל, קִלֵּל, « peu considérer (gering achten), *parvi estimare, vilipendere* » ; dans la note 3, il admet l'opinion de M. Zimmern, qui donne au verbe assyrien *kullumu* le sens de « faire voir ». Faisons remarquer, par parenthèse, que ma traduction de ce verbe par « mettre à nu » s'en rapproche déjà considérablement, car une chose n'est visible que lorsqu'elle se présente à nu, sans un autre objet qui le couvre (cf. גִּלָּה, « découvrir, faire voir ») ; mais si le verbe assyrien signifie « voir », comment l'hébreu הִכְלִים peut-il signifier « peu considérer » (gering achten) ? C'est le cas de s'écrier avec les rabbins : אלו ואלו דברי אלהים חיים !

En expliquant le verbe ארר, « maudire », par l'idée primitive de « lier, bannir » (binden, bannen), M. D. donne l'étymologie du mot allemand « Bann », non celle du verbe hébreu. Les termes assyriens *arru* (*sha içûri*), « oiseleur », et *irritu*, « piège », dont la racine est douteuse, n'impliquent pas pour *araru* le sens de « lier ». Aucun nom de piège : פח, רשת, חרם, מכמר, etc. ne contient la notion de « lier » ; חבר ne signifie jamais « tendre un piège ». L'éthiopien *arara*, « couper (la moisson) » = héb. קצר, קִצֵּר, « retrancher », se rapproche bien mieux de la signification hébraïque.

Je désespère de comprendre le raisonnement de M. D. au sujet de שדל. En assyrien, on trouve *bâbu shadiltu*, « porte vaste ou large », et *irçitum shadiltu*, « la terre vaste », ce qui suppose un verbe *shadalu*, « être vaste, large ». En araméen, שַׁדֵּל signifie « persuader, séduire ». Pour tout esprit non prévenu, ces deux significations n'ont rien de commun. M. D. trouve toutefois moyen d'éclairer l'araméen par l'assyrien. D'abord, il introduit subrepticement à côté de « être large » (*weit sein*) la variante « être largement ouvert » (*weit geöffnet sein*), et il obtient ainsi un synonyme de פתח, synonyme, à son tour, de פתה, dont vient פִּתֵּהַּ, « séduire, persuader ». En admettant, un instant, la traduction du mot assyrien, la comparaison demeurerait encore absolument arbitraire, car פתח n'exprime jamais l'idée de persuasion, ni פתה celle d'être large ou vaste, pas même dans Genèse, IX, 27. Mais l'édifice léger s'écroule de fond en comble quand on substitue au mot de contrebande פתח le verbe usité pour « être large », savoir רחב, auquel la conception de persuasion ou séduction est toujours restée étrangère.

Où M. D. a-t-il trouvé la « malheureuse étymologie » (*unglückliche*

Etymologie) de אמה qu'il m'attribue et d'après laquelle ce mot aurait signifié primitivement « mère, d'où mère de l'eau, tuyau, d'où avant-bras-tuyau, d'où coudée » (Mutter, dann Mutter des Wassers, *Röhre*, dann Vorderarm als Röhre, dann Elle, p. 108, note 2) ? Un coup d'œil jeté sur la *Revue*, n° 21, p. 63-64, lui eût appris que, suivant ma conjecture, אמה désigne primitivement une sorte de manche tubulaire, permettant occasionnellement « le passage des liquides accumulés dans l'objet auquel il se rattache », et que le type naturel de la אמה était le roseau, la canne, קָנֶה, mot qui désigne aussi l'avant-bras (Job, XXXI, 22), en éthiopien אַמָּה. M. D. joint à sa « malheureuse découverte » (*unglückliche Erfindung*) une objection qui prouve qu'il n'étudie pas le talmud : le sens de tube (*Röhre*) pour אמה résulte des passages cités à la page susmentionnée de la *Revue*. J'y ajoute la locution réaliste אוחז באמה ומשתין. Je ferai remarquer finalement qu'en traduisant (110, note 2) le talmudique אמתא דרחיא par « boîte du moulin à main (*Büchse der Handmühle*) », M. D. a méconnu le sens de (רחים של יד) תפיסת, qui ne signifie pas ici « récipient », mais « poignée, manche ». Il va sans dire que אמות הספים (Isaïe, VI, 4) désignent les pivots des poteaux, qui tournent dans le creux du seuil (comparez : סַף, « tasse », Exode, XII, 22, *passim*), et non « les fondements solides des seuils (die festen Grundlagen der Schwellen) » ; dans ce cas la maison tout entière aurait été ébranlée.

Au sujet des mots *eru* et *erinnu* j'ai dit : M. D. aurait bien fait de nous donner les passages où ils comportent le sens de « boîte, caisse » qu'il leur assigne ; je n'en connais que celui de cèdre. M. D. répond : « Halévy a probablement déjà puisé les renseignements nécessaires à la page 6, note 2, des *Babylonische Busspsalmen* de M. Zimmern (Halévy hat inzwischen wohl aus Zimmern's Babylonischen Busspsalmen S. 6. Anm. 2, die nöthige Belehrung geschöpft) ». J'ai le regret de constater que cette source de salut ne m'a fourni qu'un filet d'informations (Belehrung) beaucoup trop mince pour apaiser ma soif de critique. Voici ce que nous y apprenons : l'idéogramme — M. D. a oublié de nous dire s'il est accadien ou summérien — que les Assyriens rendent par *eru* et *erinnu*, se compose de *ab*, « fermeture », (Umschliessung) + *u*, « trou, enfoncement » (Loch, Vertiefung), ce qui rappelle l'idée de « vase, récipient », et l'emploi de ce signe comme un nom de métal repose sur un abus de la part « des Assyriens ». Ceux-ci doivent bien déplorer la malechance qui les a empêchés de corriger leur style accadien au moyen d'une étude approfondie (gründliche Belehrung) à l'Université de Leipzig. Quant à moi, pensant que les scribes assyriens n'étaient pas obligés de connaître la composition du signe non sémitique, si non sémitique il y a, je laisse l'idéogramme de côté, et je continue toujours à demander un texte assyrien pour preuve de la signification avancée par M. D. Le mot *eru*, dans R., V, 27, 16-27, à en juger par l'expression *eru dannu* (17), désigne l'airain et nullement « une boîte ou une caisse de bois ».

Pour *erinnu*, le rappel à R., v, 41-43 *ab*, n'a aucune valeur. Cette liste explique l'idéogramme *is-ma-nu* par *erinnu* et *shigaru*, ce qui ne veut pas dire que ces mots sont synonymes ; au contraire, l'existence d'un autre idéogramme pour le premier (l. 41) en indique assez la différence. En un mot, M. D. fera bien de donner des preuves plus convaincantes ; nous sommes prêt à nous incliner, ainsi qu'à admettre contre le témoignage de l'hébreu אֹרֶן son affirmation, non encore justifiée, d'après laquelle *erinnu* serait dérivé de *eru*.

M. D. ayant déclaré que l'hébreu כַּלָּה « fiancée », vu l'assyrien *kallâtu* avec un *a* long, ne pouvait venir de כלל, mais de כלא, « enfermer », je lui ai opposé l'hébreu כלולות, « mariage », et l'araméen כלל, « marier ». J'ai ajouté qu'il a été induit en erreur par l'idéogramme E-GI-A, dont l'élément GI a, entre autres, le sens d' « enfermer ». A présent M. D. semble reconnaître le bien fondé de mon objection, sans toutefois me citer, et en atténuant sa première négation, il donne ce bon conseil : « Il vaudrait tout de même la peine de rechercher si le mot hébréo-araméen pour « fiancée » ne doit son apparence d'être un dérivé de כלל qu'à l'effacement de la consonne terminale » (Es scheint doch sehr prüfenswerth ob nicht das heb. aram. Wort für « Braut » erst durch Abschleifung des Auslauts scheinbar zu einem Derivat von כלל gewarden sei »). Voilà une bien lourde besogne pour les sémitisants dans le seul but de justifier la mise de trop d'un *a* par un scribe assyrien ! La non-valeur des rébus idéographiques pour l'étymologie est maintenant concédée avec quelque réserve par M. D., mais le pourquoi de la réserve n'est pas donné ; c'est simplement un moyen commode, trop commode même, à l'aide duquel on peut donner aux innovations les plus invraisemblables l'air d'une vérité traditionnelle et autorisée.

L'abus de l'analyse idéographique avait encore conduit M. D. à interpréter l'hébreu אַבְרֵךְ (Genèse, XLI, 43) par l'assyrien *abarakku*, qu'il traduit par « le père du roi » (the father of the king). A l'appui de son dire, il avait cité deux proverbes suméro-assyriens : *Nadânu sha sharri thubbû sha shakê* « La libéralité du roi cause la libéralité du magnat » (The liberality of the king ensures the liberality of the magnate), et *Nadanu sha sharre dummuqu sha abarakki* (in sumerian : *Sima lugalâkit shaga shêakit*) « La libéralité du roi cause la libéralité de l'abbarakku » (The liberality of the king ensures the benevolence of the abarakku). Il ajoutait : « un équivalent exact du proverbe anglais « Like master, like man (« tel maître, tel valet ») ». Aussi, le féminin *abarakkatu* est-il appliqué aux déesses comme administrateurs suprêmes du temple (an exact equivalent of the English proverb « Like master like man ». Also the feminine *abarakkatu* is applied to goddesses as the highest administrators of the sanctuary). En me rapportant à ce passage j'ai fait la remarque suivante : la comparaison de אַבְרֵךְ avec *abarakku*, qui signifierait « father of the king », repose sur une lecture erronée : ce mot assyrien n'existe

absolument pas ». Tout lecteur attentif aurait corrigé du premier coup le lapsus « lecture » en « combinaison » ; il aurait aussi compris tout de suite que ma négation concernait l'existence du mot *composé*, non du mot *abarakku* considéré comme un vocable simple et dont j'avais l'exemple sous les yeux. Les paroles de M. D. : Halévy sollte sich hüten durch derlei erdichtete Behauptungen den wissenschaftlichen Character seiner Kritiken zu gefährden » partent donc d'un très bon cœur et je me prête volontiers à reprendre mon « Machtwort » et à rendre hommage à la vérité (und gebe dann der Wahrheit die Ehre) en reconnaissant — ce que je n'ai jamais pu nier — que les formes *abarakku, abarakkatu* existent réellement [1]. Mais cela dit, l'analyse de *abarakku* par *aba-rakku*, « father of the king », préconisée par M. D., sur la foi de l'idéogramme, est à la fois arbitraire et inexacte ; arbitraire, par cette double raison que ni l'origine non sumérienne de l'idéogramme ni le sens de roi pour *rakku* ne sont prouvés ; inexacte, par cette raison péremptoire que la forme *aba-rakkat* serait tout au plus « le père de la reine », mais ne pourrait jamais qualifier les déesses ; il faudrait pour cela *ummu-rakku*, « mère du roi ». Du reste, la traduction des proverbes donnée par M. D. est entièrement manquée : *Nadânu sha sharri tubbû sha shaqê* signifie : « Donner convient au roi, faire du bien convient aux grands », et non : « The liberality of the king ensures the liberality of the magnate » ; de même : *Nadânu sha sharri dummuqu sha abarakku* est : « Donner convient au roi, être doux convient au serviteur (? *she* = *magru* « serviteur »), non : « The liberality of the king ensures the benevolence of the *grand vizier* ». Le titre de la déesse de Karak, *abrakkatu*, serait ainsi l'équivalent de *ardatu* qui, malgré son sens primitif de « servante », a souvent le sens de « Dame », amélioration de conception qui a rarement lieu pour le masculin *ardu*. En un mot : la comparaison de אַבְרֵךְ avec *abarakku*, outre l'inconvénient de rencontrer le terme assyrien dans la bouche de hérauts égyptiens (Schrader), a celui de supposer une signification que les textes connus jusqu'à présent ne justifient pas.

Enfin, un mot à propos de l'hébreu שְׁאֹל, que M. D. compare avec l'assyrien *shuâlu*, « pays du tombeau ». Malheureusement, cette orthographe appartient en propre à mon savant adversaire ; les textes donnent *shu-er*, groupe qui, s'il est phonétique, se lira *shur*, et, s'il est idéographique, sa lecture reste inconnue. Il n'a nullement l'air d'une forme hybride moitié phonétique et moitié idéographique. Jusqu'à meilleure preuve, nous hésiterons à admettre ce mot assyrien.

Passons maintenant à un autre domaine en litige entre M. D. et moi,

[1] Sans pourtant décider en faveur du caractère primitif du *b*, car la confusion de *b* et *p* est fréquente dans les inscriptions, et la possibilité de ramener ce mot à la racine פרך reste entière.

à la question de savoir si le ח assyrien est le ח̄ *kh* dur des Arabes. M. D. l'affirme, en posant en règle générale que le ח doux se perd en assyrien. Je conteste l'exactitude de cette conclusion : 1° parce que l'assyrien appartient au groupe des langues sémitiques septentrionales, qui, à en juger par les transcriptions grecques, ne paraissent pas avoir possédé le *kh* dur ; 2° parce que le sens du mot assyrien diffère considérablement du mot arabe comparé ; 3° parce que, dans plusieurs mots assyriens, le ח radical répond à un ח doux, même en arabe. J'ai cité, à cet effet, les mots *ahadat*, *pathati*, *palahu*, *rahaçu*, *gihinu*, *mahuzu*, *habibu*, *hazanu*, *hakamu*, *matahu*, *inhu*, *malahu*; j'y ai ajouté *etc.* parce que j'aurais pu mettre encore : *mashahu*, *hasasu*, *hashahu*, *dahadu*, *mahrashu* et bien d'autres mots que M. D. discute maintenant lui-même. C'est là un ensemble qui n'est certainement pas à dédaigner, mais M. D. aime mieux déclarer que la plupart de ces exemples sont faux. Voyons comment il justifie son affirmation :

« L'assyrien *habibu* signifie tout autre chose que l'arabe *habib*, « ami, amant ». Je le sais aussi bien que M. D., mais signifie-t-il la même chose que l'arabe *khabba* ? voilà ce que mon adversaire a oublié de prouver. L'arabe écarté, la transcription avec *h* doux s'impose par le caractère général des idiomes septentrionaux, qui ignorent le *kh* dur.

« Le sens de *haçanu*, « fortifier », est plus sûr, il ne faut donc pas le rapprocher de l'arabe *haçona* », soit, mais est-ce là une raison pour transcrire *khaçanu* et pour créer ainsi une racine qui n'existe même pas en arabe ?

« Pour que l'arabe *falaha* passât en assyrien de l'idée de « fendre, sillonner, cultiver la terre », à celle de « rendre un culte, adorer, craindre », il faudrait supposer un long développement linguistique ; donc il vaut mieux rapprocher l'arabe *falakha* ». Le malheur veut que le sens de cette racine ne convienne pas du tout à l'idée du culte propre au verbe septentrional ; on fera donc bien de conserver le *h* doux.

« L'arabe ne peut pas décider sur la nature du *h* de l'assyrien *muluh*, puisqu'il possède deux racines équivalentes : *mataha* et *matakha* ». M. D. a pu ajouter que ces racines ont un sens très différent du mot assyrien, lequel concorde parfaitement avec l'hébreu *mâtah*. Voilà une excellente raison, je pense, pour se conformer à la prononciation hébraïque et conserver le son doux.

« Le mot *gihinu* signifiant « ficelle » n'a rien de commun avec la racine arabe *gahana* ». Cela est possible, mais, du moins, elle existe, tandis qu'une racine *gakhana* n'existe nulle part ; faut-il la créer exprès pour les besoins de la cause ?

« Le verbe *rahaçu*, « inonder », semble bien proche de l'hébreu *rahaç*, « laver », et de l'arabo-éthiopien *rahoda*, *raheç'a*, « laver, suer » ; mais, en face de l'assyrien *rakhaçu*, « inonder », il est probable que la racine arabe dont la signification est déjà si affaiblie, a subi un affaiblissement phonétique dans sa forme ». Le cercle

vicieux de ce raisonnement n'a pas besoin d'être relevé. D'abord on décrète la forme *rakhaçu*, puis on corrige les correspondants arabe et éthiopien, qui ont le tort de ne pas s'y conformer.

« *Inhu*, « soupir », est bien l'arabe *nâh* = héb. *ânah*, mais ce sont visiblement des onomatopées ». Puisque M. D. a, paraît-il, des accointances préhistoriques remontant à l'origine du parler sémitique, nous admettons l'onomatopée ; seulement nous serions curieux de savoir pourquoi les Assyriens ont soupiré autrement que tous leurs autres frères attristés ?

« Le terme *malahu*, « matelot, marin », n'a pas sa place ici ». Le mot de cette énigme nous est donné dans la note : c'est parce que l'arabe *mallah* peut bien être emprunté à l'araméen, et, dans ce cas, le *h* attesterait seulement la prononciation douce du *het* araméen au moment de l'emprunt. Ainsi, une simple conjecture suffit à M. D. pour écarter les faits qui contredisent sa théorie. Il ajoute : « L'hébreu *mallâh* remonte peut-être, lui aussi, au babylonien *malakhu* (mallakhu), « saunier, matelot, marinier ». En aucun cas, *mallah* n'a quelque chose de commun avec *melah*, *milh*, « sel », étant donné que ces mots ne signifient jamais « flot salé » (Salzfluth), et, comme la navigation babylonienne sur les fleuves et canaux précède la navigation sur mer, le mieux sera d'assigner à *malah* le sens de « ramer ». Ce raisonnement bizarre commence, comme on le voit, par supposer dubitativement l'origine araméenne du mot arabe et l'origine babylonienne du mot hébreu ; puis, ces conjectures devenues des certitudes, on s'y appuie pour séparer *mallah* de *melah*, « sel », en donnant à la racine *malakha* un sens qui n'existe pas même en arabe ! Il n'y a que les fausses théories qui nécessitent des efforts aussi désespérés. Le fond même de l'argument ne soutient d'ailleurs pas l'examen, car les marais salants abondent en Babylonie, et, de plus, le nom hébreu *yam hammelah*, « mer de sel », de la mer Morte, fait, sans aucun doute, allusion au goût excessivement salé de ses eaux. Le double sens de « saunier » et de « matelot » propre à l'arabe *mallâh* atteste, en outre, que la véritable navigation a débuté par la recherche du sel marin. Le côté piquant de l'affaire, c'est que M. D. supprime tacitement son affirmation première, qui a été la seule cause de ma contradiction. Dans *Hebrew Language*, M. D. a tiré le sémitique *mallâh* du sumérien *mâ-lah*, « vaisseau allant » ; dans son présent mémoire, il y substitue une racine sémitique *malakh*, « ramer » ; d'où vient ce revirement soudain en faveur du sémitisme, M. D. aurait dû le dire à ses lecteurs, que cette contradiction ne manquera pas de mettre dans un grand embarras. Enfin, comme M. D. écrit aussi pour les assyriologues, il aurait dû leur dire ce qu'il pense actuellement du sumérien *mâ-lah ;* est-ce un emprunt fait aux Sémites, ou bien une forme artificielle du genre de ces rébus malencontreux qui menacent d'exiler les Sumériens au pays des chimères ?

Somme toute, pour se débarrasser de huit exemples parmi ceux

que je lui ai signalés, le nouveau lexicographe hébreu met en œuvre une jolie collection d'arguments des plus singuliers et tombe dans l'arbitraire le plus effréné. Tout en invoquant l'arabe, il crée des racines qui n'y existent pas ou qui n'y ont pas le même sens. D'autres fois, il corrige les formes existantes par l'unique raison qu'elles ne font pas son affaire. Et quand tout cela ne suffit pas, il recourt à la devination et émet des oracles sur l'origine des mots et des idées. Voilà le procédé par lequel M. D. s'autorise à stigmatiser ces exemples du qualificatif de « faux ». Les autres, grâce à un remords tardif, sont touchés dans la suite ou rejetés dans les notes. *Ahadat-ahadat* ne signifierait pas « les uns les autres », mais, peut-être, « troupes-troupes » ; l'arabe *hassa,* « sentir, apercevoir », est affaibli de *khassa,* bien que ce verbe ait un sens tout différent ; *mahazu* et *hakamu* sont transcrits par *kh* malgré le témoignage de l'arabe ; le reste est passé sous silence : l'arabe *masaha,* « mesurer », serait formé de *massâh,* « géomètre », mot qui serait emprunté à l'araméen, « c'est pourquoi on n'est pas autorisé à *dépouiller* l'équivalent assyrien de son *kh* » !

Comme la différence du point de vue en discussion se rapporte à une question de principe qui peut influer sur la reconstruction de la langue primitive des Sémites, il ne sera peut-être pas superflu de coordonner ci-après quelques-uns des mots assyriens dont le sens coïncide avec les racines à ח doux dans les autres idiomes apparentés.

Ahadat — ahadat, « les uns — les autres » ; r. sémitique commune : אחד, « un ».
Anâhu, « soupirer, gémir »; héb. אנח ; ar. נאח.
Huraçu, « or » ; héb. חרוץ ; héb. חרץ, « soigner » ; ar. חרץ, « soigner, convoiter ».
Sahabu, « jeter par terre, traîner »; héb.-ar. סחב.
Harbu, « épée »; héb. חֶרֶב ; ar. חַרְבַּה, « javelot, fer de lance ».
Zabahu, « égorger »; héb. זבח ; ar. ذَبَح.
Haçanu, « fortifier, consolider »; ar. حَصَن.
Mashahu, « mesurer » ; aram. משח ; ar. مسح.
Zalahu, salahu, « asperger, laver » ; aram. זלח, « asperger, goutter » ar. زلح « goutter ».
Mahaçu, « frapper, tremper »; héb. מחץ ; ar. مَحَص, « lisser, épurer ».
Mahazu, « place, contrée » ; héb. מחוז ; aram. מחוזא ; ar. مَأحوز, « espace, intervalle ».
Hasasu, « savoir, comprendre » ; héb. pest. חשש, « sentir, prendre en considération » ; ar. حَسَّ, « être ému, sentir, connaître ».
Hashalu, « briser » ; héb. חשל, חסל, « briser, ronger » ; ar. حسل, « trier, rejeter ».
Nahbalu, « corde » ; héb. ar. חֶבֶל, حَبْل.

Hizbu, « espèce, produit » ; ar. חִזְב, « groupe, parti » ; éth. חִזְב, « peuple ».

Thabahu, « immoler » ; héb. aram. טבח. L'arabe טבחَ signifie « cuire, faire bouillir ».

Mashthahu, « place large » ; héb. aram. שטח, סטח.

Harû, « creuser »; ar. חרי, « décroître, diminuer ». L'arabe הרי signifie « fienter ».

Malahu, « marinier, » héb. aram. ar. מַלָּח, מַלָּאח.

Hakâmu, « savoir, comprendre » ; héb., aram., ar. חכם.

Hatana, « renforcer, fortifier » ; ar. חתן, « être intense, soutenu, allié » ; héb. חתן, « fiancé » ; חתן, « devenir, parent ».

Palahu, « craindre, servir, adorer » ; aram. פלח, « travailler, labourer, servir » ; héb., ar. פלח, « labourer ».

Hashahu, « désirer, aimer »; aram חשח. N'existe pas ailleurs.

Dahadu, « abonder » ; aram. דחד. N'existe pas ailleurs.

Harashu, « labourer » ; héb. חרש ; ar. חרثَ.

Hazanu, « officier, fonctionnaire » ; héb., aram. חַזָּן, « gardien, qui soigne les affaires de la ville ou de la communauté » ; ar., éth. חזן, « être soucieux, affligé ».

Harimtu, « épouse » ; ar. חרם, « être interdit ». — L'ar. חَرَم est « découdre, percer ».

Rahaçu, « inonder » ; héb. רחץ, « laver » ; ar., éth. رحَّز, « laver, suer ». L'arabe رحَّز signifie « diminuer de prix, être à bon marché, être vil ».

Pashahu, « se reposer, être tranquille » ; ar. פסח, « donner de l'espace, du temps, toute facilité » ; éth. פְּשְׁחָא, « joie ».

Haâtu, « vie »; héb. aram. חיים, חיין, ar. حياةٌ, éth. חַיְוָת.

Nahlu, « étroit, torrent » ; héb. נחל, « torrent, rivière qui n'a pas d'eau permanente » ; cf. ar. نحل, « amaigrir ». — L'ar. نَحْل est « palmier ».

Nuhshu, « abondance, bonheur » ; ar. نحس, « mauvaise chance » (antithèse). — L'ar. نَحَس est « piquer, percer ».

Ashuhu, « espèce de cèdre » ; aram. אשוחא. N'existe pas ailleurs.

Lahantu = *çaâhu*, « qui crie, nom d'oiseau », ar. لحن, « son, chant, mélodie ». — לַחַן sign. « puer ».

Çaâhu, « crier » ; héb., aram. צוח. N'existe pas avec ce sens en arabe.

Shahâlu, « tirer » ; aram. שחל ; ar. سحالةٌ, « limaille, rebut ».

Guhlu, « objet brillant, carboucle ? » héb. גחל, « braise ». Manque en arabe.

Kirhu, « citadelle, forteresse » ; aram. כרח « être fort ». — L'arabe كرَّهَ signifie « faire affluer ».

Dalâhu, « troubler » ; héb. aram. דלח. — L'arabe دلَّهَ signifie « être trop obèse ».

Shamhu, « vert, frais » ; héb. שָׂמֵחַ, « réjouissant ».

Zahalu, « objet brillant » ; aram. זחל, « s'épanouir, rayonner ». N'existe pas avec ce sens en arabe.

Higallu, « prospérité, abondance » ; éth. חגוּל, « misère, perte » (antithèse).

Hadû, « se réjouir » ; héb. aram. חדה, חדא.

Hipu, « effacement, destruction » ; ar. חפי, « user, émousser ».

Hurshu, « montagne boisée » ; héb. חֹרֶשׁ.

Shârahu, « augmenter, agrandir » ; héb. סָרַח, « prolongement » ; ar. שרח, « élargir, dilater ».

Thahû, « toucher, renverser » ; ar. טחי, « étendre à plat ».

Nappâhu, « forgeron » ; héb. aram. נַפָּח, נפחא ; ar. נפחה, « souffle ».

Pihâtu, « commandant, gouverneur » ; ar. פחוי, « sens, observation ».

Saharu, « entourer, retourner » ; aram. סחר, « entourer » ; héb. סוחר, « marchand ambulant ». En ar. سَخَرَ signifie « se moquer, railler » [1].

Il est inutile d'allonger davantage cette liste. Voilà cinquante racines dont le ח doux ne s'est pas perdu en assyrien. Je les ai enregistrées au fur et à mesure qu'elles se présentaient à ma mémoire, sans avoir fait de recherches systématiques. De ces racines, les unes sont particulières à des langues du nord et n'existent pas en arabe avec un sens analogue, les autres ont, même en arabe, un ח doux et, s'il arrive parfois que les deux formes avec ח doux et ה ont un sens identique ou très rapproché, il n'y a aucune raison d'abandonner le premier en faveur du second, contrairement au caractère général du groupe dont l'assyrien fait partie. A ces conditions, nous accepterons les comparaisons entre l'assyrien et l'arabe à propos du ח. Celles que nous donne M. D. ne sont entourées d'aucune précaution. Ainsi, parmi les mots à ה dur, il compte *napahu*, *hatanu*, *mahaçu*, bien qu'en arabe il y ait نفح, حتن et مخض à côté de نفه, حتن, مخض ; de même l'assyrien *anâhu*, « reposer », répond mieux à l'hébreu ינח qu'à l'arabe نوه ; enfin, *thabahu* est l'hébreu טבח, « égorger », et non l'arabe طبه, « faire la cuisine ». D'autre part, les exemples où le ח doux disparaît en assyrien sont loin d'être aussi nombreux qu'on se l'imagine [2]. Dans le petit nombre qu'énumère M. D. il y en a dont l'origine est très douteuse, comme *abâshu*, *igaru* (= aram. איגרא ?), *annu*, (= *anunu*, « garde ? ») ; d'autres font quelquefois reparaître le ח ; on a ainsi *patû* et *pathati* de פתח, *zibû* et

[1] D'autres racines et mots de ce genre se pressent sous ma plume comme תחם חבצלת (n'existe pas en arabe) קוה, כחל, לחם, חפר, חוש, חשא, חוק, חזה, etc. Cette dernière racine forme l'hébréo-assyrien קוֹחַ (Isaïe, LXI, 1) *guhu* (= *quhu*), *gu'u*, *gû* « corde, lien ».

[2] Je crois que le nombre de ces racines atteint à peine la vingtaine ; ce ne sont donc pas ces cas exceptionnels qui doivent constituer la règle.

zabahu de זבח ; *ru'tu*, « souffle » (= רוח), s'écrit presque toujours avec le signe qui marque l'hiatus. En tout cas, la perte de la gutturale douce dans quelques mots assyriens est la conséquence de la perte complète des lettres א, ה, י ; cette dernière, même quand elle correspond au ג (ghaïn) arabe. L'assyrien est, sous ce rapport, la sœur du mandaïte et des langues néo-araméennes ; ce n'est pas de ces idiomes phonétiquement si usés que nous peut venir la lumière sur la phonétique primitive des langues sémitiques.

N'en déplaise à M. D., la question de la gutturale assyrienne n'est pas résolue par ses remarques, et encore moins celle qui concerne l'originalité du *kh* dur dans la langue-mère des Sémites. Jusqu'alors, l'introduction du *kh* en assyrien, sous prétexte que cet idiome nous a conservé la forme primitive à cet égard, non seulement est injustifiable et détruit l'harmonie des langues du nord, mais elle fausse la recherche des significations en séparant d'autorité des racines identiques et en créant des racines qui n'ont jamais existé. L'emploi du *h* doux ne préjuge rien, conservons-le [1].

J. Halévy.

[1] M. Delitzsch a bien voulu m'annoncer dans sa dernière lettre que son dictionnaire assyrien est pénétré d'un esprit fortement antisumérien, thèse à laquelle la victoire lui semble être finalement réservée. Cet aveu du savant assyriologue met fin désormais à la discussion sur l'origine des idéogrammes et sur leur valeur pour l'étymologie des mots assyriens. C'est un résultat très satisfaisant qui permet d'espérer que, sur le terrain des autres questions soulevées par la critique précédente, une réconciliation de nos vues n'est pas impossible. Je compte, du reste, revenir, dans une autre revue, aux *Prolegomena* de M. D., afin de relever les nombreux faits d'un très haut intérêt pour la philologie sémitique que je n'ai pas pu faire entrer dans le cadre de cet article.

Le gérant,
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

LE NOMBRE DES JUIFS DE CASTILLE ET D'ESPAGNE

AU MOYEN AGE

I

ANCIENNE INTERPRÉTATION DES DOCUMENTS.

Tous les historiens se sont servis, pour évaluer le nombre des Juifs qui ont demeuré en Espagne au moyen âge, de trois documents qui paraissent fournir tous les éléments nécessaires pour faire le calcul. Ce sont :

1° Un Résumé du rôle des impôts payés au roi par les Juifs de Castille à la fin du XIIIe siècle [1]. Ce Résumé a été fait en 1290, et la perception de l'impôt a dû commencer en février 1291 [2]. Le rôle qu'il contient a remplacé, à partir de cette dernière date, un rôle de Tolède fait sept ans auparavant, en 1284. On appelle ce rôle de 1291 Rôle de Huete, parce qu'on suppose qu'il a été dressé dans cette ville [3] ;

2° Une pièce de 1291 qui indique l'emploi fait par le roi de l'impôt payé par les Juifs de Castille. On prend généralement cette pièce pour un complément ou une amplification de la pièce précédente [4] ;

[1] Cette pièce, publiée d'abord par Asso et Manuel, dans leur *Discorso sobre el estado y condicion de los Judios en España*, a été rectifiée d'après l'original par Amador de los Rios, et publiée d'abord par lui dans ses *Estudios sobre los Judios de España*, Madrid, 1848, p. 40 ; puis dans son *Historia de los Judios de España*, Madrid, 1876, tome II, p. 53 et suiv.

[2] Amador, *Historia*, II, 59, évidemment d'après II, 531. Reste cependant à savoir si c'est bien là le sens des premières lignes du document p. 531.

[3] M. Francisco Fernandez y Gonzales, dans ses *Instituciones juridicas del pueblo de Israel* (Madrid, 1881), dit que ce nom ne convient pas au document (p. 175).

[4] Publiée pour la première fois par Amador, *Hist.*, II, 531.

3° Un rôle des Juifs de Castille de 1474 [1].

Voici comment on a interprété ces documents :

Les Juifs, dit-on, payaient un impôt de 30 deniers par tête, en souvenir des 30 deniers pour lesquels Jésus fut vendu, et, à la fin du XIIIe siècle, 30 deniers valaient 3 maravédis. Les deux pièces de 1290-91 contiennent le détail des impôts dus par chacune des communautés juives sous deux rubriques : *servicio* (aide) et *encabezamiento* (capitation). On s'est naturellement dit que cet impôt de capitation devait représenter les 30 deniers (ou 3 maravédis) dus par chaque Juif. Or, d'après le Résumé (1290), le total de cet impôt est de 2,584,855 maravédis [2] ; en prenant le tiers, on a le nombre de Juifs vivant en Castille en 1290. Cela ferait 861,618 âmes.

Tous ceux qui, en reproduisant ou en utilisant ces pièces de 1290-91 [3], ont cherché à en tirer le nombre des contribuables, ont calculé de la sorte.

M. Graetz a fait le même usage du document de 1474. Le total de l'impôt détaillé dans la pièce est de 450,300 maravédis, M. Graetz en conclut que cette somme représente l'impôt de 150,000 Juifs [4]. Il en résulterait que, de 1290 à 1474, la population juive, en Castille, malgré de nouvelles acquisitions de territoires, aurait subi l'énorme diminution de cinq sixièmes.

Depuis longtemps nous ne croyons pas à ces calculs, et nous avons, à maintes reprises, entretenu de nos doutes notre savant ami M. Fidel Fita, de Madrid. Pour répondre à toutes les questions que soulève l'examen de nos documents [5], il faudrait, avant tout, en avoir le texte entier, avec les préambules ou autres passages peut-être omis. Il faudrait s'assurer également que le document de 1291 est bien une amplification de celui de 1290. On peut en douter, car les chiffres ne sont pas toujours d'accord et certaines provinces indiquées en 1290 manquent en 1291 [6]. Il faudrait

[1] Dans Amador, *Historia*, III, 590 ; résumé *ibid.*, p. 171. Dans ce résumé, il faut lire, pour Ségovie, 19,050 ; de sorte que le total est 450,300, non 451,000. La pièce est reproduite partiellement dans Lindo, *History of the Jews in Spain*, Londres, 1848, p. 242.

[2] Amador, *Historia*, II, p. 58, compte, par erreur, 2,564,855.

[3] Amador, *l. c.* ; Jost, *Gesch. der Israeliten*, t. VI, p. 381 ; Encyclopédie Ersch et Gruber, article *Juden*, p. 214 ; Lindo, *l. c.*, p. 109 ; Graetz, *Gesch. d. Juden*, 2e édit., t. VII, p. 55.

[4] Graetz, *ibid.*, 2e édit., t. VIII, p. 223. Amador fait, pour cette pièce, un calcul différent. Nous y reviendrons plus loin.

[5] Les titres donnés aux pièces par Amador sont-ils dans les originaux ? N'a-t-il rien omis ? Les indications *maravédis* au haut des colonnes sont-elles de lui ou non ?

[6] Quelques-unes des différences peuvent venir de fautes de copie (p. ex., Palencia, 23,800 m. en 1290 ; 33,800 en 1291) ou de changements faits, après coup, dans la répartition.

avoir le passage où il est question du rôle de Tolède de 1284, expliquer la mention de rôles ou répartitions de Huete et de Tolède qui se trouve dans l'introduction et dans divers passages du rôle de 1291. M. Fidel Fita se propose d'étudier ces diverses questions d'après les originaux. Nous donnons ici un certain nombre d'observations qui pourront le guider dans ses recherches et contribuer à élucider la question.

Ce qui a, tout d'abord, fait naître nos doutes, c'est qu'il nous semblait impossible de croire que la Castille, qui, au XVe siècle encore, ne comptait que 6 ou 7 millions d'habitants [1], ait pu, à la fin du XIIIe siècle, renfermer plus de 860,000 Juifs. Ce chiffre nous paraissait énorme. D'où seraient venus tant de Juifs et comment les aurait-on supportés à une époque où les haines religieuses étaient si fortes? En y regardant de plus près, le fait devient autrement incroyable. L'impôt de 1290-91 devait être uniquement payé, à ce qu'on nous assure, par les hommes établis âgés de plus de vingt ans, exception faite des femmes, des enfants, et sûrement aussi des indigents [2]. Le chiffre de 861,618 représenterait des familles, et il faudrait le multiplier par un coefficient pour trouver le nombre d'âmes contenues dans ces familles. Si l'on calcule, d'après un traité de statistique bien connu [3], le nombre de personnes de moins de vingt ans contenues généralement dans une population donnée, on trouve, en faisant la moyenne de seize différents pays, qu'il y a, sur 10,000 âmes, 4,596 (en chiffres ronds 4,600) personnes de moins de vingt ans; restent 5,400 personnes au-dessus de vingt ans, et, en supposant que le nombre des femmes soit égal à celui des hommes (il est ordinairement un peu supérieur), cela fait 2,700 hommes âgés de plus de vingt ans sur 10,000 âmes. Le rapport de 2,700 à 10,000 étant supérieur à 3,5, on restera au-dessous de la vérité si, pour obtenir le chiffre de la population juive de la Castille en 1290-91, on multiplie 861,618 par 3,5. Il faudrait donc admettre qu'à cette époque la population juive de Castille ait été de plus de 3 millions d'âmes! C'est absolument impossible et cette interprétation des pièces de 1290-91 ne mérite pas d'être discutée.

[1] Prescott, *History of the reign of Ferdinand and Isabella*, Londres, 1838, II, 234 (1,500,000 feux ou 6,750,000 âmes).

[2] Amador, *Histor.*, II, 58. Nous ne savons comment Amador a fait pour oublier ensuite cette règle dans son calcul de la population juive.

[3] Kolb, *Handbuch der vergleichenden Statistik*, Leipzig, 1879, p. 482.

II

ESSAI D'UNE INTERPRÉTATION NOUVELLE.

M. Fidel Fita nous a mis sur la voie d'une autre interprétation qui contient certainement une grande part de vérité, mais qui, on le verra tout à l'heure, ne donne pas encore la vraie solution du problème. Il nous a fait remarquer que les chiffres provenant de l'impôt des 30 deniers ou 3 maravédis doivent être divisibles par 3, et que, dans les rôles de 1290-91, les chiffres de l'*aide* remplissent seuls cette condition[1]. En vérifiant chaque somme détaillée, on trouve, dans l'*aide*, sur 41 nombres, 4 seulement (ceux de Villanueva, Miranda, Logroño et Ségovie) qui ne sont pas divisibles par 3, et ces exceptions peuvent être attribuées à des fautes de copie ; dans les nombres de la capitation, au contraire, sur 72 sommes, il n'y en a que 23 qui sont divisibles par 3, c'est-à-dire presque exactement la proportion de 1 sur 3 que l'on doit trouver dans toute série de nombres qui ne sont pas influencés par le chiffre 3. On peut en conclure que c'est l'*aide* et non la *capitation* qui, dans les rôles de 1290-91, représente l'impôt des 30 deniers.

Une autre considération peut conduire à la même conclusion. Pour un certain nombre d'archevêchés et d'évêchés, entre autres pour l'archevêché de Tolède, le rôle dit Résumé de 1290 ne contient pas d'*aide*, mais seulement la *capitation*. D'où vient cette lacune ? Lindo raconte[2] qu'à la prise de Tolède par le roi Alphonse, en 1085, les Juifs de cette ville demandèrent à être exemptés de l'impôt des 30 deniers payés au roi par les autres Juifs de Castille, et on peut supposer que cette demande fut accueillie. La même exemption fut peut-être accordée à d'autres communautés juives. Elle existait encore au xve siècle pour celle de Tolède. Élie Capsali raconte[3] que la reine Isabelle, l'épouse de Ferdinand, s'étonna un jour que les Juifs de Tudèle ne payassent pas l'impôt

[1] M. Francisco Fernandez y Gonzales, dans ses *Instituciones*, p. 306, objecte, contre l'interprétation qu'on veut donner au document de 1474, que les nombres ne sont pas divisibles par trois, mais cette objection n'est pas fondée. Une inspection même superficielle de ce document montre que les nombres y sont donnés en chiffres ronds, on y a omis les centaines, dixaines et unités ; les rôles de 1290-91, au contraire, donnent exactement les centaines, les dixaines et les unités.

[2] *History of the Jews in Spain*, p. 57.

[3] *Likkutim schonim*, Padoue, 1869, p. 63.

des 30 deniers (Élie met שולדין, *sueldos*, sous), on lui dit que les Juifs de cette ville en étaient exemptés parce que leurs ancêtres ne faisaient point partie de ceux qui demeuraient en Palestine à l'époque du second temple et n'avaient, par conséquent, pris aucune part à la vente de Jésus, dont cet impôt était un souvenir[1] ; la reine considérant cette exception pour une offense (pour qui ?), la supprima en supprimant l'impôt des 30 deniers dans tout le royaume. Il est vrai qu'au commencement du XIVe siècle il semble que les Juifs de Tolède aient été obligés de payer les 30 deniers, c'est ce qui résulterait d'un passage d'une consultation du Rosch[2] (Ascher b. Jehiel), mais l'exemption accordée d'abord a pu être abolie plus tard. Les lacunes dans la liste des *aides* de notre rôle de 1290 ne s'expliquent que par cette exemption et elles nous confirment dans l'opinion que c'est bien l'*aide* qui représente l'impôt des 30 deniers.

Essayons de calculer, au moyen de cette donnée, le nombre des Juifs de Castille en 1290. Il serait facile de remplir les lacunes du Résumé si l'impôt de la capitation était proportionnel à celui des 30 deniers, mais il ne l'est pas, la proportion de la capitation à l'aide change d'une ville à l'autre, tout en restant généralement dans de certaines limites qui varient entre 1 et 5, en chiffres ronds. A défaut d'autre procédé, nous prendrons, dans le calcul qui va suivre, la moyenne de ce rapport. Le Résumé, d'après l'*Historia* d'Amador, donne, pour l'impôt payé par les Juifs, les résultats suivants :

Total de l'aide	216.490	maravédis.
Capitation sans aide	1.786.976	—
Capitation en sus de l'aide	797.879	—
Total	2.801.345	maravédis.

Si l'on représente par x le chiffre de l'aide qui manque, on a la proportion suivante :

$$\frac{x}{1.786.976} = \frac{216.490}{797.879};$$

[1] Les Juifs de Tolède avaient produit exactement le même argument. Il était invoqué aussi, à l'occasion, par diverses communautés juives d'Allemagne quand elles demandaient à être exemptées du tiers denier, équivalent des 30 deniers espagnols. — On peut se demander si Elie Capsali ne met point, par erreur, Tudèle au lieu de Tolède.

[2] Ses consultat., édit., Venise, 1552, p. 13 ; cité par Cassel, Encyclop. Ersch et Gruber, *l. c.*, p. 214, note 22.

d'où il résulte que $x =$	484.863 maravédis
ajoutons-y l'aide mentionnée dans le Résumé.	216.490 —
on aura, pour le total de l'aide.....	701.353 maravédis;
et, en divisant par 3, on aura le nombre de familles	233.784.

Nous n'hésitons pas à dire que ce chiffre est tout aussi inadmissible que le chiffre de 860,000. Il donnerait, en multipliant par 3.5, une population juive de 818,244 âmes. Le chiffre exact (si sur 10,000 âmes il y a 4,596 personnes des deux sexes âgées de 20 ans et au dessus) serait de 865,226. On verra plus loin pourquoi nous rejetons ces gros nombres.

On pourrait et on doit, à la vérité, se demander s'il est bien exact que les 30 deniers étaient uniquement payés par les hommes, à l'exclusion des femmes et des enfants, et si la limite d'âge était bien 20 ans, et enfin si, dans le cas où de pareilles règles auraient prévalu plus tard, elles existaient déjà en 1290. Ce sont des questions qui demandent à être examinées de près et que nous ne sommes pas en mesure d'étudier avec les documents dont nous disposons. Dans tous les cas, il y a divergence, chez les auteurs, sur la limite d'âge. Amador, comme on l'a vu, la fixe à 20 ans[1]; Lindo, à 16 ans[2]; dans un document de Ségovie, daté de 1412, et sur lequel nous reviendrons plus tard, elle est fixée à 14 ans[3]. Si on prenait une de ces dernières limites, il faudrait réduire environ d'un quart le chiffre de 865,226 âmes que nous venons de trouver[4]. Mais, lors même que l'on admettrait que les 30 deniers étaient payés par chaque personne juive, aussi bien par les femmes et les enfants que par les personnes du sexe masculin âgées de 14 ou 16

[1] Cependant, pour Séville, il parle de seize ans (*Historia*, II, 127).

[2] *History*, p. 57, 109, 135.

[3] M. Fidel Fita, dans *Boletin de la Real Academia de la Historia*, de Madrid, tome IX, novembre 1886, p. 371.

[4] D'après l'ouvrage de Kolb cité plus haut, même page, il y aurait, en moyenne, sur 10,000 âmes, 6,475 personnes âgées de quinze ans et au-dessus, soit 3,237 personnes du sexe masculin. Cela ferait, pour 233,784 personnes du sexe masculin âgées de plus de quinze ans, une population totale de 722,112 âmes. Si l'on admettait que les femmes au-dessus de vingt ans (ou quinze ans) payaient également les 30 deniers, on aurait une population de 432,613 âmes pour la limite de vingt ans, une population de 361,056 pour la limite de quinze ans. Les tableaux dont nous disposons ne nous ont pas permis de faire le calcul pour les limites de quatorze et seize ans. S'il est vrai, comme on nous l'assure (R. Nissim, Consultations, n° 48) que dans la Castille les Juifs avaient ordinairement deux femmes, ces résultats seraient en partie altérés. On peut, du reste, donner au passage de la consultation de R. Nissim un autre sens : il peut signifier (et c'en est le vrai sens, à notre avis) qu'en Castille les Juifs avaient *quelquefois* deux femmes et que c'était l'usage, parmi eux, de ne pas condamner absolument la polygamie.

ans et au-dessus, et qu'on en conclurait que le nombre des Juifs de Castille, en 1290, était de 233,784 âmes, nous serions encore forcé de repousser ce chiffre comme extrêmement exagéré, nous en dirons les raisons plus loin. Il n'y a, à notre avis, que deux explications possibles des documents de 1290-91 : ou bien l'impôt dit des 30 deniers était en réalité supérieur à 30 deniers par tête, et le nom de « 30 deniers » n'était qu'une étiquette destinée à rappeler l'origine de cet impôt [1], ou bien les chiffres des rôles de 1290-91 représentent, non pas l'impôt d'une année, mais celui de plusieurs années. Si le rôle de Tolède de 1284 a été fait pour 7 ans, pourquoi celui de 1290-91 n'aurait-il pas également été fait pour un certain nombre d'années ?

III

LE DOCUMENT DE 1474. — UN DOCUMENT DE SÉGOVIE.

Examinons maintenant le rôle de 1474 [2].

Il ne contient qu'une seule espèce d'impôt, qui paraît bien être notre impôt des 30 deniers ; comme ce dernier dans le document de 1290-91, il est appelé service (aide). Cette aide paraît avoir été, à cette époque, augmentée de moitié, c'est-à-dire portée à 45 deniers au lieu de 30, car elle s'appelle, dans la pièce de 1474, service et demi-service.

Le total de cette aide et demi-aide est de 450,300 maravédis [3].

Cette fois-ci, on est sûr que la somme à payer indiquée par la pièce était due pour une seule année, le préambule de la pièce le dit formellement.

Les territoires auxquels s'applique cet impôt sont à peu près ceux de la pièce de 1290. Il manque, en 1474, l'évêché de Cuenca et le territoire de Murcie ; par contre, il y a en sus les évêchés de Salamanque (avec Ciudad Rodrigue) et de Zamora. Nous négligeons ces petites différences.

En revanche, les indications que donne Amador [4] sur le sens de

[1] C'est ce qui s'est passé en Allemagne. Le petit texte publié par M. Fidel Fita (*l. c.*) exclut formellement cette interprétation.

[2] Il a été publié par Amador, *Historia*, III, 590, et résumé III, 171.

[3] C'est le total qu'on obtient en vérifiant les chiffres de la pièce détaillée. Amador (*ibid.*, p. 171) a mis par erreur, pour l'évêché de Ségovie, 19,750 au lieu de 19,050.

[4] *Ibid.*, p. 170. A la ligne 20, il faut probablement lire 1290 au lieu de 1295. Le

cet impôt de 1474 sont assez embarrassantes. Il dit[1] qu'à cette époque chaque Juif payait, pour le service et demi-service ensemble, 45 maravédis (non deniers), et que le maravédis valait 16 deniers (non plus 10 deniers). Si chaque chef de famille payait 45 maravédis, le nombre des familles juives de cette époque, en Castille, aurait été de 10,000 environ[2], formant 40.000 âmes, ou, si l'on veut, 50,000 âmes. Il ne serait pas du tout impossible que ce fût le chiffre véritable, mais il serait étonnant que l'impôt des 30 deniers eût été augmenté dans une si forte proportion. Si, au contraire, Amador a mis par erreur 45 maravédis au lieu de 45 deniers, le maravédis étant à 16 deniers, le nombre des familles juives serait de 160,000, chiffre qui nous paraît aussi extravagant que ceux que nous avons trouvés précédemment.

Si l'on s'arrête au chiffre de 50,000 âmes, qui nous paraît un peu faible, mais qui est cependant admissible, il ne faudrait pas en conclure, comme l'ont fait Amador, M. Graetz et d'autres, que depuis 1290 la population juive de Castille avait beaucoup diminué. Oui, il n'est que trop vrai, les massacres de 1320-21 (pastoureaux), la peste noire en 1348, les massacres et les conversions forcées des années 1391 à 1415, sous l'action de Vincent Ferrer, de l'anti-pape Benoît XIII et de la reine Catalina, ont dû faire subir à la population juive de Castille des pertes considérables, mais l'imagination est aisément portée à les exagérer, on ne peut surtout pas assassiner et baptiser tant de gens, il y a des limites matérielles à la rage des meurtriers et des convertisseurs, et l'accroissement naturel de la population juive (c'est-à-dire l'excédent des naissances sur les décès), accumulé depuis près de deux siècles, a dû compenser en grande partie les pertes. Il ne faut donc pas nous parler d'une diminution de la moitié ou des cinq sixièmes. Il y a eu, évidemment, beaucoup de Juifs tués et baptisés, mais il y a eu surtout, à partir de 1391, une persécution légale qui a ruiné les Juifs et les a réduits à la misère. C'est là qu'il faudra chercher principalement l'explication de la réduction des impôts des Juifs, si cette réduction est véritable. Jusqu'à présent, elle n'est pas encore prouvée.

M. Fidel Fita, dans un travail sur les Juifs de Ségovie dont nous avons déjà parlé plus haut[3], nous fournit quelques données

sens de l'ordonnance de 1442, mentionnée en note, n'est pas indiqué. Nous ne savons si M. Fernandez y Gonzales (*Instit.*, p. 306, note 1) a vu cette ordonnance ou a tout simplement interprété les indications d'Amador.

[1] *L. c.*, p. 170 et 171.

[2] Amador, p. 171, arrive à un chiffre de 12,000 familles, nous ne savons comment.

[3] *Boletin*, 1886, p. 344 et suiv.; les chiffres dont nous allons nous servir se trouvent pages 369 à 371.

que l'on voudrait utiliser pour élucider la question qui nous occupe, mais qui soulèvent, à leur tour, des difficultés provisoirement insolubles. Dans l'évêché de Ségovie on avait pris l'habitude de vendre à un fermier l'impôt des 30 deniers. Pendant les années 1323 à 1404, la ville de Sepulveda, qui fait partie de cet évêché, percevait pour cette ferme, une somme allant de 143 à 301 maravédis par an. Le produit de l'impôt devait être un peu supérieur à cette somme, puisqu'il devait comprendre, outre le prix de la ferme, les frais de perception et le bénéfice des fermiers. Mettons que le produit ait été de 320 ou 330 maravédis [1]. Or, dans le document de 1290, l'aide (les 30 deniers) de Sepulveda se monte à 5,046 maravédis. La différence est énorme et on se demande comment on peut concilier ces deux chiffres. La différence des dates n'est pas assez grande pour qu'on puisse supposer un grand changement dans le chiffre de la population juive et dans la valeur du maravédis. On pourrait supposer aussi que le prix payé par les fermiers est uniquement donné à titre d'hommage et ne représente nullement la valeur de l'impôt ; certains détails indiqués par M. Fita, d'après les documents, justifieraient cette hypothèse (il y a des villes, entre autres Ségovie, où l'impôt est quelquefois affermé à un prix qui semble dérisoire), mais si elle était vraie, on ne voit pas pourquoi le chiffre de la ferme varie d'une année à l'autre. La seule explication possible nous paraît être celle que nous avons déjà suggérée plus haut : c'est que les chiffres du document de 1290-91 représentent l'impôt de plusieurs années.

IV

CRITIQUE DES HYPOTHÈSES PRÉCÉDENTES. — LES RECENSEMENTS DES JUIFS EN GÉNÉRAL.

Voici les raisons qui nous ont fait rejeter les chiffres élevés qu'on propose pour l'évaluation du nombre des Juifs de la Castille.

Tout d'abord, l'imagination des écrivains chrétiens a beaucoup exagéré le nombre des Juifs aussi bien que leur fortune, et les historiens juifs de notre époque ont trop longtemps répété docilement

[1] Dans la perception de l'impôt de Perpignan que nous avons étudié (précédent numéro de la *Revue*), les frais et bénéfices se montent tout au plus à deux pour cent.

ou naïvement ces exagérations. Les chroniqueurs juifs contemporains étaient souvent mal renseignés, ils évaluaient au jugé, et l'on sait que ces évaluations sont toujours 2, 3, et 4 fois trop fortes. Il ne faut donc pas croire sans preuves ce qu'on raconte du chiffre élevé de la population juive d'Espagne. Toutes les fois qu'on peut, au moins dans les pays romans et en Espagne même, contrôler les chiffres, on s'aperçoit que généralement les communautés juives ne sont pas très populeuses et ne forment pas de bien grandes agglomérations. En voici quelques preuves.

A Paris, où l'on s'attendrait pourtant à trouver une communauté juive importante, la population juive, en 1296 et 1297, se composait, en tout, de 82 chefs de famille[1]. Celle de Carpentras, entre les années 1277 et 1600, varie entre 12 et 119 chefs de famille; même en 1742, à l'époque où elle atteint son plus grand développement, elle est de 168 familles ou 752 âmes[2]. A Avignon, en 1358, il y a 210 familles juives[3], et en 1570, d'après une note manuscrite recueillie par nous dans Fornery, ce chiffre n'avait guère varié, puisqu'il était d'environ 800 âmes. A Marseille, en août 1492, il n'y a, à ce qu'il semble, que 15 juifs adultes présents dans la ville, et le nombre des absents ne peut pas avoir été bien supérieur à ce chiffre[4]. Le nombre des chefs de famille juifs de Trévoux, en 1429, est de 15[5], celui des chefs de famille juifs de six villes du Dauphiné, en 1390, paraît être en tout de 24, quoiqu'il ait souvent été, à n'en pas douter, supérieur à ce chiffre[6]. A Perpignan, en 1413-14, suivant l'étude que nous avons publiée[7], il y avait, au plus, 180 chefs de famille juifs. Le plus fort chiffre que nous ayons trouvé, pour le moyen âge, dans les limites de la France actuelle, est celui de la population juive d'Aix en 1341 : elle comptait 203 feux formant un total de 1207 personnes[8].

Si de la France nous passons en Espagne, nous constatons le même phénomène : petites communautés, en général. Une liste de 1383, à la vérité partielle, mais contenant cependant, à ce que nous croyons, les noms d'un grand nombre de Juifs de la communauté, compte à Barcelone 65 chefs de famille[9]. Une autre liste, de la même ville, datée de 1391, énumère les Juifs de Barcelone

[1] *Le rôle des Juifs de Paris*, *Revue*, I, 63.
[2] *Histoire des Juifs de Carpentras*, *Revue*, XII, 190.
[3] De Maulde, *Les Juifs dans les États français du Saint-Siège*, Paris, 1886, p. 5.
[4] *Un convoi d'exilés d'Espagne*, *Revue*, IX, 67.
[5] *Revue*, X, 35.
[6] Prudhomme, *Les Juifs en Dauphiné*, Grenoble, 1883, p. 100.
[7] *Revue*, t. XIV, p. 65.
[8] D'après une pièce inédite des Archives départem. des Bouches-du-Rhône.
[9] *Revue*, IV, 62.

qui, sous la pression des déplorables événements de cette année, s'étaient baptisés : ils sont, en tout, 135 chefs de famille ou adultes, soit 450 (ou 520) âmes [1] ; si l'on y ajoute les 250 personnes (chiffre peut-être exagéré) tuées dès le début de l'émeute (d'après le récit de Hasdaï Crescas [2]), environ 100 personnes tuées probablement lors de l'attaque du château où les Juifs s'étaient réfugiés (d'après le même récit), et environ 50 personnes qui parvinrent à s'enfuir, on obtient en tout 855 (ou 915) âmes. A Palma, en cette même année 1391, on dit que 300 Juifs furent tués et que les autres furent obligés de se baptiser, que 800 se réfugièrent dans le château royal (où ils furent préservés) et que les autres se baptisèrent [3]. Nous avons la liste nominative de ces Juifs baptisés, elle se trouve dans l'étude de M. Quadrado que nous analysons dans le présent numéro de la *Revue*, et elle se monte, au maximum, à 111 chefs de famille ou adultes, soit 388 ou 444 personnes ; cela ferait, au maximum (et si le chiffre des 800 réfugiés n'est pas exagéré), 1,540 personnes. Valence aurait compté, à cette époque, 1,000 Juifs [4]. Il est vrai qu'à Séville, en cette même année, Hasdaï Crescas évalue la population juive à 6,000 ou 7,000 âmes, mais il était loin de Séville et peut-être mal renseigné [5]. On dit qu'on y tua, dans l'émeute de 1391, plus de 4,000 Juifs, ce qui nous paraît absolument impossible [6]. Nous avons peine à croire aussi au massacre de 2,000 Juifs, en cette année, à Cordoue [7]. On dit qu'à Valence il en périt quelques centaines, à Lérida 75 [8]. A Tolède, de 1358 à 1360, il y aurait eu 12,000 Juifs, mais on avance ce chiffre sans preuves [9]. Nous ne savons si les listes de Manresa, pour les années 1294-1302, publiées dans cette *Revue* [10], sont complètes et nous autorisent à dire que la ville n'a pas contenu, à cette époque, plus de 45 familles juives. La ville de Malaga, prise sur les Maures en 1496, aurait, à cette époque, contenu 1,000 Juifs [11]. Tudèle, qui autrefois aurait eu 500 familles juives, n'en avait que 270 en 1366, et 200 en 1386 [12]. En 1366, après la peste noire, il est vrai, on ne trouva, dans toute la Navarre, Tudèle comprise,

[1] *Ibid.*, p. 58.
[2] Dans *Schevet Jehuda*, trad. Wiener, p. 261 (hébr. p. 129).
[3] *Ibid.* et *Revue*, IV, 38 et 39 ; Amador, *Historia*, II, 398.
[4] *Schevet Jehuda*, trad. Wiener, *l. c.*
[5] *Ibid.*, p. 260.
[6] Amador, *Historia*, II, 358.
[7] *Ibid.*, p. 362.
[8] *Ibid.*, p. 298, note.
[9] *Ibid.*, p. 236.
[10] T. V, p. 287.
[11] Capsali, *Likkutim*, p. 65.
[12] Amador, *Historia*, II, 285 ; Lindo, p. 168.

que 423 familles juives (89 à Estelle, 18 à Falces, 1 à Larraga, 10 à Peralta, 25 à Sangüesa, et 10 à Tafalla [1]). M. Fidel Fita nous a donné autrefois la liste nominative des Juifs de Talavera en 1477 [2] : elle se monte à 168 contribuables. A Castellon de Plana, enfin, en 1450, il y avait 31 familles juives [3]. Voici enfin quelques chiffres concernant les Juifs de Sicile et empruntés à l'étude de Zunz sur les Juifs de cette île [4] : Messine, vers 1170, 200 âmes, 180 familles en 1453; Castrogiovanni, vers 1400, 16 feux ou 80 familles ; Trapani, 200 âmes en 1439; San Marco, 350 âmes en 1492. On estimait que toute la population juive de Sicile, en 1492, se montait à 100,000 âmes, répandues dans environ 50 localités. Les chiffres détaillés ci-dessus autorisent probablement à réduire leur nombre à 20,000 ou 30,000 au plus.

Voici d'autres chiffres, qui ne sont pas empruntés, comme la plupart des précédents, à des recensements précis et qui doivent, pour cette raison, être considérés souvent comme suspects d'exagération. Ceux de Benjamin de Tudèle (1160-73) sont généralement modérés. On les trouvera ici [5], nous avertissons seulement qu'il compte par « Juifs », c'est-à-dire, en apparence, par âmes, mais que ses chiffres paraissent représenter des chefs de famille : Lunel, environ 300 Juifs ; Posquières, 40 (ou 400 d'après une autre version) ; Bourg Saint-Gilles, 100 ; Arles, 200 ; Marseille, 300; Gênes, 2; Pise, 2 ; Lucques, 40 ; Rome, 200 ; Capoue, 300; Venise, en 1152 (Graetz), 1,300 âmes ; Naples, 500 Juifs ; Salerne, 600 ; Amalfi, 20 ; Bénévent, 200 ; Melfi, 200 ; Ascoli, 40 ; Trani, 200 ; Tarente, 300 ; Brindisi, 10 ; Otrante, 500 ; Messine, 200 ; Palerme, 1,500 environ. A Tolède, au XIIe siècle, il y aurait eu 12,000 Juifs [6], mais c'est probablement une exagération [7].

[1] Amador, *ibid.*; cf. Kayserling, *Die Juden in Navarra*, p. 45 et suiv. M. Kays. a encore, Leran, 4 fam.; Monreal, 14 fam.; Viana, 45 fam.; Pampelune, probablement 220 fam.

[2] Dans ses *Datos epigraficos e historicos de Talavera de la Reina*, Madrid, 1883, p. 74.

[3] D'après l'étude analysée par nous dans le précédent numéro.

[4] Dans son *Zur Geschichte und Literatur*, pages 505, 507, 508.

[5] Comparez Graetz, t. VI, 2e éd., p. 222 à 227 et 262.

[6] *Ibid.*, p. 207. A Blois, en 1171, il y avait 40 Juifs (*Emek habbakha*, trad. Wiener, p. 29). Nous ajoutons quelques chiffres tirés de Graetz, 1re édition : Palerme, vers 1490, 850 familles (t. VIII, p. 260) ; Venise et Rome, fin XVIe siècle, chacune de 1,000 à 2,000 Juifs ; Mantoue, 1,844 Juifs (IX, 500) ; Rome, 200 pères de famille, fin XVIe siècle (IX, 503); Amsterdam, vers 1620, 400 familles portugaises (IX, 503); Hambourg, 1612, environ 230 adultes portugais, à ce qu'il semble (X, 18) ; Mantoue, XVIe siècle, 500 à 1,000 Juifs (X, 48) ; Venise, XVIIe siècle, 6,000 Juifs (X, 145) ; Amsterdam, en 1671, 4,000 familles portugaises (X, 257) ! Usque, *Consol.*, 3e partie, n° 24, dit qu'à Grenade, en 1288, il y aurait eu 1,500 maisons juives ; *Schebet Jehuda*, n° 5. Londres, *Sch. J.*, n° 18.

[7] Voici quelques chiffres concernant les communautés juives de l'Allemagne. En

V

RECHERCHE SUR LE NOMBRE DES JUIFS EXPULSÉS D'ESPAGNE.

Le problème dont nous nous occupons est étroitement lié au problème suivant : Quel est le nombre des Juifs expulsés d'Espagne en 1492 ?

Les récits qu'on a de cette expulsion sont d'une insuffisance criante. Il est incroyable que, sur cet événement qui fut d'une si grande importance pour les Juifs et pour l'Espagne, nous ne possédions que les renseignements les plus vagues et les plus confus. Les chroniqueurs juifs, trop peu renseignés pour le retracer dans son ensemble, se bornent à en raconter quelques épisodes émouvants ; les historiens et chroniqueurs espagnols font à peu près de même. Le récit le plus circonstancié qui paraît en avoir été fait est celui de Bernaldez, curé de los Palacios, dans sa *Cronica de los Reyes Catolicos* [1], mais cet ouvrage est encore inédit et les extraits qu'en donnent les auteurs, d'après le manuscrit, sont, en ce qui concerne le nombre des Juifs émigrés, peu d'accord entre eux et même contradictoires.

La plus grande divergence règne, entre les écrivains et chroniqueurs, dans l'évaluation du nombre de Juifs exilés par l'édit de

1096 (première croisade), il y aurait eu 800 Juifs tués à Worms et plus de 1,300 à Mayence (Graetz, *ibid.*, p. 95, 96), mais, d'après une étude que prépare M. Moritz Stern (Analekten z. Gesch. der Juden), on n'a pu relever à Worms, en 1096, que les noms ou l'indication de 434 personnes au plus. En 1348, le nombre des Juifs de Strasbourg aurait été d'environ 2,000 ; il y en aurait eu 3,000 à Erfurt, 6,000 de tués à Mayence, 400 Juifs en tout à Worms (Graetz, tome VII, 2e édit., pages 371, 372, 375). A Cologne, le nombre de maisons possédées (et probablement habitées) en tout par les Juifs, avant 1349, était de 58 (Weyden, *Gesch. d. Juden in Köln*, Cologne, 1867, p. 330). Avant l'expulsion de 1241, Francfort-sur-Mein comptait 200 Juifs (familles juives ?), chiffre qui ne fut plus atteint, dans cette ville, pendant tout le moyen âge (*Ztschr. für die Gesch. d. Juden in Deutschland*, I, 291, d'après Bücher, *Die Bevölkerung von Frkf. a. M...*, Tubingue, 1886). Ajoutons qu'à York, en 1190, on dit qu'on tua 500 Juifs (Graetz, V, 2e édit., p. 247), et qu'à Londres, en 1241, il y aurait eu 2,000 familles juives (*Emek habbakha*, trad. Wiener, p. 41). — En 1338, Nurenberg avait 212 adultes juifs, hommes et femmes (Ziemlich, *Machsor Nürnberg*, Berlin, 1886, p. 8, d'après Wülfer).

[1] D'après la Bibliographie castillane de Hidalgo, son *Historia de los Reyes Catolicos* aurait été imprimée à Grenade en 1850, mais nous n'avons pas pu en voir d'exemplaire, et nous nous demandons si cet ouvrage n'est pas identique à la *Cronica*. Les historiens qui s'occupent des Juifs ne parlent que de sa *Cronica* manuscrite.

Ferdinand et Isabelle (1492) [1] : 170,000 familles ou 800,000 âmes (Mariana), 600,000 âmes (Yahya), 500,000 (Luzzatto), plus de 420,000 (Aboab), 400,000 (Zurita), 300,000 (Abravanel [2]), 180,000 à 170,000, ou 105,000 ou 90,000 (Amádor, *Estudios* ; La Fuente, Prescott ; Bernaldez, invoqué en témoignage par tous ces historiens) ; 35,000 familles (Bernaldez, dans Prescott, II, 148 ; v. Ersch. et Gr., p. 225) [3], 15,000 à 16,000 familles (Bernaldez, d'après deux Juifs baptisés, dans Prescott, II, 234). La même incertitude règne sur le nombre des Juifs expulsés qui auraient pénétré en Portugal. Josef Haccohen les estime à 600 familles ; Samuel Usque, à 1,600 maisons ; Goes, à 2,000 maisons ou 200,000 âmes ; Abraham Zaccuto, à plus de 120,000 âmes [4]. Sur les données de Bernaldez, les écrivains qui le citent ne sont pas d'accord [5] : les uns donnent un total de 93,000 âmes ; les autres de 105,000 âmes ; d'autres parlent de 93,000 ou 105,000 familles ; d'autres enfin (Amador) considèrent ces chiffres comme représentant le total des Juifs expulsés de Castille et d'Aragon, quoique les indications de Bernaldez paraissent bien indiquer (d'après les citations qu'on en a) qu'il compte ici uniquement les Juifs qui sont venus en Portugal des provinces espagnoles limitrophes [6].

Que peut-on tirer de pareilles indications? Rien du tout. Nous croyons, dans tous les cas, qu'il faut accorder la préférence aux

[1] Voir Graetz, *Gesch.*, VIII, 2e édit., p. 340 ; Encyclopédie Ersch et Gruber, *l. c.*, p. 226 ; Amador, *Estudios*, p. 208 ; *Historia*, III, 316 ; Prescott, *History, etc.*, II, 229 à 234 ; Lindo, *l. c.*, p. 285 et suiv.

[2] M. Graetz a accepté de préférence le chiffre de 300,000, pour les raisons suivantes : 1° Abravanel, à titre de financier et d'homme pratique, devait être bien informé ; 2° le document de 1474 (dont nous avons parlé plus haut) indique la présence de 150,000 Juifs en Castille ; l'Aragon et la Navarre ensemble devaient en avoir à peu près autant, ce qui fait 300,000, comme le dit Abravanel. A quoi il faut répondre : 1° quoique financier, Abravanel paraît n'être pas bien au courant, ce qu'il raconte de l'expulsion est bien superficiel ; 2° on a vu plus haut que l'interprétation donnée du document de 1474 est très incertaine ; 3° la superficie de l'Aragon et de la Navarre étant environ le tiers de celle de la Castille, il n'y a pas de raison pour que ces deux pays aient eu autant de Juifs que la Castille ; les communautés juives semblent y avoir été, au contraire, plus petites et moins nombreuses relativement qu'en Castille. Prescott (II, 234) rapporte qu'on supposait (à tort ou à raison) que la Castille contenait les 5/6 des Juifs d'Espagne.

[3] Amador, *Historia*, III, 316 (note), dit que d'après Bernaldez il y aurait eu en Castille 30,000 familles juives et 6,000 en Aragon, ou ensemble 160,000 âmes (4,5 par famille).

[4] Voir la traduction allemande de l'*Emek habbakha*, de Josef Haccohen, par Wiener, p. 68, et les notes 237 et 240 ; Graetz, VIII, p. 357 ; *Yohasin*, édit. Filipowski, p. 227 ; Capsali, *Likkutim schonim*, p. 74 ; à la p. 76, Capsali fait partir 60,000 Juifs espagnols du Portugal.

[5] Amador, *Estudios*, p. 208 ; Lindo, p. 287 ; Graetz, VIII, 357-358.

[6] Dans les 30,000 *du pays de Saragosse*, dont parle Amador (*l. c.*), il y a probablement une faute ; nous supposons qu'il faut lire Zamora au lieu de Saragosse.

chiffres les moins élevés, et qui varient, pour le nombre des exilés de Castille et d'Aragon, entre 15,000 à 16,000 et 30,000 familles, ce qui ferait, à quatre personnes par famille, 60,000 à 120,000 âmes. Le chiffre de 120,000 âmes est encore bien élevé. A-t-on suffisamment réfléchi, en adoptant ces gros chiffres, à l'impossibilité matérielle du déplacement et de l'émigration de 200,000 ou même de 100,000 personnes, partant en même temps, à une époque où les routes étaient souvent mauvaises, et les moyens de transport par terre et par mer assez médiocres? Que l'on pense au trouble et aux désordres d'un pareil exode, aux difficultés de locomotion, d'alimentation, d'embarquement. L'édit d'expulsion avait été signé le 31 mars 1492, renouvelé ou plutôt publié à son de trompe fin avril [1], et le délai accordé allait jusqu'au 31 juillet ou 1er août. Les Juifs ne partirent guère avant l'expiration du délai, ils espéraient fléchir le roi, ils avaient à régler leurs affaires avec le trésor public et les conseils municipaux, à payer leurs créanciers et se faire payer de leurs débiteurs, à vendre leurs immeubles et leurs meubles encombrants. Le délai de quatre mois n'était pas de trop pour liquider toutes ces questions d'intérêt et on peut supposer que le départ ne se fit qu'au dernier moment, avec tous les embarras et tout le désordre d'un voyage précipité. Il est même probable et presque certain que les opérations d'embarquement durèrent plusieurs jours [2]. Les écrivains juifs ont, par un sentiment naturel, fait coïncider le départ général avec le jour du 9 ab (2 août), anniversaire de la prise de Jérusalem, mais il est certain pour nous que le départ n'a pas été simultané et que des retards se sont produits fatalement. Il n'est donc pas nécessaire de supposer qu'un délai d'un ou de deux jours de plus ait été accordé aux Juifs sur leur prière [3]. Même dans l'hypothèse de départs successifs, quoique assez rapprochés les uns des autres, un pareil exode, effectué dans de trop grandes proportions, nous paraît impossible. Les exilés seraient morts de faim en route [4] et n'auraient pas trouvé, dans les ports, de vaisseaux suffisants pour les transporter.

[1] Voir Graetz, VIII, 2e édit., p. 332.

[2] Le convoi de 118 Juifs aragonais qui fut amené à Marseille (*Revue*, X, 66) y arriva probablement vers le 19 ou 20 août, le capitaine qui avait capturé ces Juifs se mit en relations avec la communauté juive de Marseille le 21 août; le 24 août, un convoi d'exilés arrive à Naples (Wiener. *l. c.*, partie hébr., p. 17), ces convois peuvent avoir erré quelque temps sur mer, mais ils peuvent aussi être partis d'Espagne assez tard; la durée du voyage pour aller d'Espagne à Marseille ou à Naples n'est pas très longue.

[3] Graetz, VIII, 2e édit., p. 339.

[4] Cela est, en effet, arrivé en partie. Voir *Yohasin* et autres.

On nous dit, il est vrai, que le roi avait fait préparer des vaisseaux et que l'appât du gain avait attiré dans les ports beaucoup de navires venus de tous pays, Biscaye, Catalogne, Castille, Gênes et Venise, aussi nombreux que le sable de la mer [1], mais, en y regardant de plus près, on voit qu'il faut en rabattre. Le roi Ferdinand avait réuni, sous les ordres de Pedro Cabron, à Port-Maria et à Gibraltar, une petite flotte de vingt-cinq bateaux à voiles pour conduire les exilés à Oran ; les dix-sept bateaux qui prennent les exilés à Carthagène puis à Malaga font partie de cette flotte, ils sont commandés par le même capitaine Cabron [2]. Ces dix-sept bateaux sont probablement les mêmes que les seize bateaux qui, suivant Josef Haccohen [3], partent le vendredi 10 ab (3 août) de Carthagène avec les exilés juifs à bord. Nous ne savons si les neuf bateaux qui amènent des exilés à Naples [4] font aussi partie de cette flotte. Il est vrai qu'on nous dit qu'il y a eu des départs sur d'autres points, à Valence, Barcelone et autres ports de l'Aragon et de la Catalogne [5]. On nomme encore les ports suivants : Cadix, Tortose, Saragosse, Santander et Laredo [6]. La contenance des vaisseaux de transport ou le nombre de Juifs dont ils se chargeaient ne devait pas être considérable. Le convoi de Juifs aragonais amené à Marseille n'était que de 118 personnes [7], un bateau partant plus tard de Lisbonne contient 250 Juifs [8], Capsali parle de 60,000 Juifs transportés sur 120 vaisseaux partant du Portugal [9] et Capsali est fort porté à exagérer. Bref, si l'on tient uniquement compte des indications précises et non de celles qui sont plutôt de pure rhétorique, l'impression qu'on reçoit est que le nombre des transports et des transportés ne fut pas très élevé.

Cette impression est confirmée par les renseignements qu'on a sur la destination des convois d'expulsés. Au Maroc, ils allèrent à Fez, où on leur construisit d'abord des baraques hors de la ville, ce qui n'indique pas que leur nombre fût bien grand [10]. Plus tard, on les reçut dans le quartier juif, qui était grand, mais non illi-

[1] Wiener, *l. c.*, partie hébr., p. 16.

[2] Lindo, p. 288, à rectifier par Amador, *Historia*, III, p. 345. Le récit d'Amador est fait d'après Bernaldez ; il dit que la flotte de Cabron ne comptait que vingt bateaux, dont trois périrent dans une tempête, reste dix-sept.

[3] Wiener, *l. c.*, p. 66.

[4] Lindo, p. 291.

[5] Lindo, p. 288.

[6] Amador, *Historia*, III, p. 315.

[7] *Revue*, IX, 66.

[8] Graetz, VIII, 2e édit., p. 364.

[9] *Likkutim*, p. 76.

[10] Sur ces Juifs arrivant à Fez, voir Capsali, *l. c.*, p. 75 à 78 ; Verga, *Schevet Jehuda*, n° 53.

mité. A Arzilla, on en baptisa un certain nombre (la ville appartenait au Portugal), les autres finirent par se rendre à Fez ; un certain nombre de Juifs vinrent aussi à Saléh, et c'est tout pour ce pays [1]. Les seules villes de l'Algérie actuelle où abordèrent les expulsés sont Oran, Alger et Bougie [2]. On nous dit bien qu'ils vinrent à Oran sur des milliers de vaisseaux (Capsali), mais ici encore on les logea dans des baraques, ce qui n'indique pas que leur nombre fût immense, et on peut supposer qu'il ne fut pas plus grand à Alger et à Bougie. La Tripolitaine, l'Égypte ne sont pas mentionnées comme refuge des expulsés, un seul auteur mentionne l'Asie [3]. Un grand nombre de Juifs vinrent probablement déjà dès ce moment dans la Turquie d'Europe, quoique nos chroniqueurs n'en parlent pas avec le développement que mériterait leur établissement dans ce pays [4] ; d'autres vinrent en Grèce, à Corfou, à Candie. En Italie, ils ne purent s'établir que dans le royaume de Naples (d'où ils furent chassés en 1508), dans l'État pontifical et à Pise. Ce n'est pas la peine de parler de ceux qui vinrent en Provence et jusqu'à Avignon [5], ils étaient sûrement en petit nombre. Nous ne savons si le nombre de ceux qui se réfugièrent, par voie de terre, en Portugal et dans la Navarre fut véritablement considérable. Nous avons peine à croire que la Navarre ait pu, comme on l'assure, recevoir 12,000 émigrés juifs. Pour le Portugal, les renseignements sont contradictoires : plus de 600 familles et même beaucoup plus, selon les uns ; la plupart des exilés de Castille, selon les autres [6]. Comme ces réfugiés furent la plupart obligés de quitter le Portugal au bout de six à huit mois et qu'on ne voit pas que de grands efforts aient été faits pour les transporter ailleurs ni que leur exode ait produit une grande sensation, on peut conjecturer qu'ils étaient au plus de quelques milliers de personnes.

[1] Sur Arzilla, voir Lindo, p. 288 ; Capsali, *l. c.* ; sur Saléh, v. Lindo, 290 ; Verga, n° 55. Alcazar est nommé dans Aboab, *Nomologia*, 2e partie, chap. XXVII, et dans ce manuscrit de Abraham b. Salomon de Torrutiel (voir *Boletin de la real Acad. de Hist.*, 1887, p. 245) récemment découvert.

[2] Lindo, p. 288 ; Zaccuto, édit. Filip., p. 227 ; Capsali, dans Wiener, trad. allem. de Josef Haccohen, partie hébr., p. 15.

[3] Josef Haccohen, Wiener, *l. c.*, p. 66.

[4] Zaccuto, *l. c.*, p. 227 ; Verga, n° 57 ; Capsali, dans Wiener, p. 20.

[5] Wiener, 67-68 ; 74 ; *Revue*, *l. c.*

[6] Wiener, 68, 69 ; Verga, n° 58 ; Zaccuto, édit. Filip., p. 227.

VI

UNE SOLUTION APPROXIMATIVE.

Il existe un moyen, à ce qu'il nous semble, de se rendre compte, approximativement, du chiffre de la population juive de la Castille ou plutôt de l'Espagne entière, y compris le Portugal, en 1492. Nous allons essayer de le montrer.

On sait que les Juifs furent également chassés de la Navarre en 1498 ; du Portugal, en 1496 ; on connaît les pays et les localités où vivent aujourd'hui les descendants de tous ces Juifs expulsés, ils ont même conservé, la plupart, la langue de leurs ancêtres, et il n'est pas absolument impossible de les recenser. Il faudra seulement se rappeler que ces populations juives actuelles contiennent également les descendants des Juifs expulsés de la Sardaigne, de la Sicile et des îles Majorque et Minorque [1].

Voici comment nous calculons.

La population juive de la Castille et de l'Aragon expulsée en 1492 peut se diviser comme suit :

A. Juifs qui se baptisèrent pour rester en Espagne ou qui se baptisèrent après avoir passé dans le Portugal. Le nombre de ces Juifs fut assez considérable. Capsali nous apprend que des milliers de Juifs, même parmi ceux qui s'étaient disposés à partir ou avaient déjà commencé le voyage, furent effrayés par les difficultés et les souffrances de la route, et il y avait réellement de quoi reculer. D'autres se baptisèrent à leur arrivée en Portugal, pour ne pas se voir enlever leurs enfants, ou plus tard. En 1498, la plupart des Juifs de Navarre, pour rester dans le pays, se firent chrétiens [2]. Un très grand nombre de Juifs espagnols et portugais furent, plus tard et à diverses reprises, baptisés dans le Portugal [3].

B. Ceux qui moururent des souffrances du voyage, du manque de nourriture et d'asile, de maladie, ou par naufrage. Leur nombre doit également être considérable. C'était une année de famine ; la peste, en outre, s'était répandue parmi les pauvres Juifs accablés

[1] Zacculo, édit. Filip., p. 227 ; Verga, n° 51.

[2] Capsali, *Likkut.*, p. 72 à 74 ; Kayserling, *Die Juden in Navarra*, p. 108.

[3] Capsali, *Likk.*, p. 84, 87 ; Graetz, VIII, 2e édit., p. 372 à 374 Voir aussi, baptêmes à Malaga, Amador, *Hist.*, III, 345; Graetz, VIII, 364 ; à Gênes, Verga, n° 56 ; à Arzilla, Capsali, p. 82 ; beaucoup se firent musulmans à Fez, Capsali, *Likk.*, p. 79.

de maux et de souffrances, ils l'apportèrent ou en furent attaqués à Gênes, à Naples, au Maroc, en Algérie, et c'est en partie par peur de la contagion qu'on les logea souvent hors des villes où ils furent accueillis[1]. Trois des vaisseaux commandés par Cabron disparurent[2], et ils ne furent probablement pas les seuls. Nous pourrions ajouter encore beaucoup de traits au tableau.

C. Les survivants. Nous croyons qu'il n'est pas impossible d'en déterminer le nombre avec une approximation satisfaisante, mais, pour y arriver, il faudra prendre un assez long détour.

Voici comment nous allons opérer.

Nous commencerons par chercher quel peut être le nombre total des Juifs d'origine hispano-portugaise (y compris la Sicile, la Sardaigne, le royaume de Naples, Majorque et Minorque) qui se répandirent en Europe, en Asie, en Afrique et en Amérique, en 1492 et dans les années suivantes. Nous comprendrons dans ce nombre, à côté des expulsés, les Juifs qui, après avoir été baptisés de force et avoir demeuré, pendant un temps plus ou moins long, dans les pays de domination hispano-portugaise, s'en échappèrent peu à peu pour aller rejoindre leurs coreligionnaires dans des pays plus tolérants et retourner au judaïsme. Quand nous aurons trouvé le chiffre que nous cherchons, il sera facile de déterminer approximativement le nombre des Juifs de Castille et d'Aragon.

On sait que la plupart des Juifs actuels de la Turquie d'Europe et une partie importante de ceux de la Turquie d'Asie (sur la côte et dans le voisinage) sont les descendants des Juifs hispano-portugais. Dans la Turquie d'Europe et dans diverses communautés de la Turquie d'Asie, le nombre de ces immigrants a été si considérable, qu'ils ont absorbé les anciennes communautés juives déjà établies dans le pays et les ont transformées en communautés judéo-espagnoles. L'espagnol du xve siècle est encore aujourd'hui la langue des Juifs de ces communautés.

En Afrique (Egypte, Tripolitaine, Tunisie, Algérie, Maroc), les immigrants juifs n'ont pas conservé la langue espagnole, c'est une preuve, à ce qu'il semble, que leur nombre a été relativement moins considérable. Au Maroc, l'espagnol est encore en usage dans certaines communautés voisines de l'Espagne.

En France (Bayonne, Bordeaux, Paris), en Italie, en Belgique et

[1] Peste et famine, Zaccuto, *l. c.*, p. 227 ; Capsali, dans Wiener, p. 16, 19 ; Graetz, VIII, 353 ; arrivent affamés et mourants à Arzilla, à Fez, à Naples, Capsali, *Likk.*, p. 76, 78, 79 ; Capsali dans Wiener, p. 16.

[2] Amador, *Histor.*, III, 345.

en Hollande, à Hambourg, dans le Danemark, en Suède, en Norvège, en Angleterre (Londres) et en Amérique, il existe encore des traces visibles de l'immigration des Juifs hispano-portugais. En France, à Londres, à Hambourg, à Amsterdam et en partie en Amérique, ils forment des communautés à part, qu'on appelle communautés portugaises. Encore au dernier siècle, et avant l'émancipation des Juifs français, la langue administrative de ces Juifs, en France, était le portugais. On a des circulaires de Jacob Rodrigues Pereire, de Paris, écrites (XVIIIe siècle) dans cette langue aux communautés sœurs du dehors. Une grande partie de la littérature primitive des Juifs de Hollande est en portugais.

Nous prendrons pour principe, dans tout le calcul qui va suivre, que le nombre des Juifs qui ont immigré dans ces pays, en 1492 et dans la suite, s'est au moins doublé aujourd'hui par accroissement naturel, c'est-à-dire par suite de l'excès des naissances sur les décès. On trouvera que cette proportion est des plus modérées [1].

Nous faisons remarquer aussi une fois pour toutes que nous prendrons toujours, dans la suite, pour l'évaluation des immigrants hispano-portugais, des chiffres très élevés et même fortement exagérés, afin de donner plus de force à notre hypothèse.

De plus, on voudra bien se souvenir, en lisant les considérations qui vont suivre, que dans l'évaluation du nombre de Juifs hispano-portugais établis dans les pays méditerranéens nous comprenons à la fois les Juifs chassés ou partis d'Espagne en 1391 et les exilés de 1492, n'ayant aucun moyen de les calculer à part. Il en résulte que, pour les Juifs de Castille en 1492, le chiffre auquel nous nous arrêtons finalement est plutôt exagéré que trop faible.

Nous abordons maintenant le calcul du nombre des immigrants :

1. Turquie d'Europe avec la Bulgarie, la Roumélie, la Roumanie, la Serbie, la Grèce et les îles. Nous avons déjà dit qu'en Turquie d'Europe, les anciennes communautés juives sont devenues espagnoles après l'immigration, et, quoique cette transformation

[1] M. Maurice Block, dans son *Traité théorique et pratique de statistique*, 2e édit., Paris, 1886, p. 429, a donné un tableau de l'accroissement moyen annuel géométrique de la population des pays européens. Sur 40 coefficients qu'il donne, pour les divers pays et pour diverses époques, il n'y en a qu'un seul (Hongrie, 1830-60) qui soit inférieur à celui que nous adoptons, et on doit évidemment le considérer comme le produit d'un accident. Tous les autres sont considérablement supérieurs à celui que nous adoptons pour les Juifs. Leur moyenne est 1,00795, le coefficient que nous adoptons et d'après lequel le nombre des Juifs exilés se serait doublé au bout de 395 ans (de 1492 à 1887) est seulement 1,0014.

puisse être attribuée, en partie au moins, au prestige exercé par les Juifs espagnols et à leur plus haute culture autant qu'à leur grand nombre, nous admettrons cependant qu'ils ont formé bientôt les 9/10 de la population juive. Le nombre actuel de tous les Juifs hispano-portugais de ces régions est aujourd'hui au plus de 100,000 âmes; retranchez le 1/10, reste 90,000 âmes; le nombre des immigrants, en 1492 et plus tard, sera donc la moitié, soit 45,000 âmes[1].

2. Nous admettons, pour les mêmes raisons, que le nombre des immigrants dans la Turquie d'Asie a été également de 45,000 âmes, quoique ce chiffre nous paraisse très élevé.

3. En Egypte et dans la Tripolitaine il ne semble pas qu'il demeure aujourd'hui beaucoup de Juifs d'origine hispano-portugaise. La population juive de ces deux pays est d'ailleurs assez petite, environ 10,000 âmes ensemble. Admettons que ces deux pays aient reçu, en 1492, environ 2,000 immigrants.

4. L'Algérie compte aujourd'hui environ 40,000 Juifs, il y a quelques années, elle en avait 35,000. Ces Juifs ne parlent pas l'espagnol, mais, comme on sait que les Juifs hispano-portugais se sont en partie réfugiés dans ce pays, on peut admettre que le nombre de ces immigrants a été de 5,000 à 8,000, mettons même 10,000 âmes[2].

5. On admet aujourd'hui que le nombre des Juifs marocains est, au maximum, de 50,000 âmes. Ils ont, la plupart, le caractère

[1] Il est clair qu'en réduisant à 10,000 âmes le nombre des Juifs indigènes de la Turquie d'Europe, nous nous arrêtons à un chiffre si bas qu'il n'a pour lui aucune vraisemblance. Si l'on compte le nombre des familles juives indigènes de ces régions d'après l'évaluation de Benjamin de Tudèle (qui pourtant est loin d'énumérer toutes les communautés; résumé dans Graetz, V, 2e édit., p. 263), on trouve un total de 7,500 familles, soit au minimum 25,000 âmes. De même et pour les mêmes raisons le chiffre des Juifs indigènes que nous admettons pour la Turquie d'Asie est beaucoup trop faible (Graetz, *ibid.*, p. 264).

[2] La liste électorale du Consistoire israélite d'Alger, que notre ami M. Isaac Bloch a bien voulu dépouiller pour nous, contient 992 noms, dont 205 seulement sont espagnols; si on admet que sur les 787 autres noms, qui sont arabes, sauf 15 noms européens, il y en a également 205 qui viennent de l'Espagne arabe, le corps électoral israélite d'Alger se divisera en 582 électeurs d'origine locale ou européenne, et 405 électeurs d'origine hispano-portugaise, ce qui confirme notre hypothèse. — Il y aurait, du reste, à ce qu'il semble, un moyen de reconnaître très exactement les Juifs algériens indigènes de ceux qui viennent d'Espagne ou du Portugal. Ces derniers ont conservé certaines pratiques religieuses auxquelles il est facile de les reconnaître. On les appelait porteurs de capuche ou de béret (*kipus*, *kipron*), tandis que les indigènes s'appelaient porteurs de turban (*miçnéfet*). Voir Abrah. Cahen, *Les Juifs dans l'Afrique septentrionale*, p. 54. M. Isaac Bloch, grand-rabbin d'Alger, nous fait encore remarquer que les Juifs indigènes, d'après le *Bêt Jehuda*, 112 *b* et 113 *b*, s'appelaient שכלרין. Le Ribasch, consult. 107, vers la fin, dit bien que la plupart des Juifs de la ville d'Alger (?), de son temps, venaient de Majorque, mais cela ne prouve rien ni pour l'Alger actuel ni pour l'Algérie en général.

arabe. Admettons cependant que 30,000 d'entre eux seraient d'origine hispano portugaise, cela ferait 15,000 immigrants en 1492; mettons-en 20,000, pour faire bonne mesure.

6. En France, il y a environ 6,000 Juifs portugais, soit 3,000 immigrants en 1492 et dans la suite.

7. L'Italie a aujourd'hui 36,000 Juifs; on admettra bien que la moitié au moins sont indigènes; restent 18,000 Juifs d'origine hispano-portugaise, soit 9,000 immigrants.

8. Nous croyons adopter un très gros chiffre (peut-être beaucoup trop élevé) en admettant que les Juifs hispano-portugais actuels de Hollande, Belgique, Hambourg, Danemark, Suède, Norvège, Angleterre, descendent de 25,000 immigrants.

9. Admettons encore 5,000 immigrants pour l'Amérique.

Si nous récapitulons ces chiffres, nous obtenons, pour le total des Juifs expulsés et émigrés :

Turquie d'Europe et d'Asie (nos 1 et 2)	90,000
Égypte et Tripolitaine (no 3)	2.000
Algérie (no 4)	10,000
Maroc (no 5)	20.000
France et Italie (nos 6 et 7)	12,000
Hollande, etc. (no 8)	25.000
Amérique (no 9)	5,000
Ajoutons divers	1,000
	165,000

A ce chiffre, il faut ajouter les Juifs baptisés restés en Espagne et en Portugal et ceux qui moururent dans le terrible exode de 1492, par naufrage, famine, peste, maladie, etc. Nous admettrons l'évaluation suivante :

Émigrés (chiffre ci-dessus)	165,000
Baptisés	50,000
Morts	20,000
Total	235.000

Supposons que le nombre des Juifs du Portugal, avant l'immigration des Juifs espagnols et portugais, en 1492, ait été de 10,000 âmes[1]; qu'en Sicile, il y ait eu en tout 20,000 Juifs (on a vu plus haut qu'on les évaluait à 100,000); qu'en Navarre, à Majorque,

[1] On estimait à 20,000 ceux qui furent réunis à Lisbonne en 1497; voir Graetz, t. VIII, 2e édit., p. 374.

Minorque, etc., il y en ait eu 15,000 ; cela fait en tout 45,000. Retranchons ce chiffre du total des 235,000 il reste, pour les Juifs de Castille et de Navarre, en 1492, un total de 190,000 âmes.

Admettons enfin que le sixième seulement de ce chiffre revienne à la Navarre, il reste pour les Juifs de la Castille (avec ses dépendances, entre autres les provinces du sud, Andalousie, Grenade, etc.), environ 160,000 âmes.

Nous croyons que ce chiffre est un maximum et qu'en réalité le nombre des Juifs de Castille a été beaucoup moins considérable.

On peut admettre que deux siècles auparavant (1290), le nombre des Juifs de Castille a été à peu près le même, et que leur accroissement naturel pendant deux siècles, qui aurait été d'environ 50,000 âmes [1], a été compensé et dévoré par la peste, les massacres, les baptêmes forcés et autres fléaux qui ne leur ont pas manqué.

ISIDORE LOEB.

[1] Le coefficient 1,0014, beaucoup trop faible évidemment, surtout pour les Juifs de ce pays, porterait à 207,500 âmes, en deux siècles, une population de 160,000 âmes.

LES ESSÉNIENS

I

Les opinions sur l'essénisme sont aujourd'hui plus embrouillées que jamais; depuis Dähne, Gförer et Baur, qui étaient sur la bonne voie, non seulement la question n'a pas fait de progrès, mais il s'est même produit un recul considérable et on s'est engagé dans une fausse direction. On veut absolument expliquer l'essénisme par le pharisaïsme, et on s'obstine à n'y voir aucune influence étrangère, même celle qui saute aux yeux.

Des circonstances extérieures, mais qui, à première vue, paraissent très importantes, viennent à l'appui de cette méthode. Le Talmud ne connaît pas d'Esséniens tels que Josèphe et Philon les dépeignent; par suite, on prétend que les relations de ces écrivains doivent renfermer au moins de l'exagération, et on ne veut les considérer comme des sources historiques, qu'en tant qu'elles offrent des points d'appui pour établir l'origine pharisienne de l'essénisme; mais tous leurs autres renseignements sur les Esséniens sont rejetés comme exagérés ou erronés, ou même falsifiés. Une bonne part de responsabilité dans le désarroi qui règne au sujet des Esséniens appartient aux savants juifs, qui veulent expliquer l'origine de l'essénisme à l'aide du Talmud, tandis que le Talmud ne se doutait même pas de l'existence de cet Ordre. Par suite, les Esséniens ont été dépouillés de leur caractère propre, on en a fait simplement des Pharisiens à haute dose, des *hasidéens,* des naziréens à vie, des hémérobaptistes, seules variétés d'Esséniens connues par le Talmud, mais qui n'ont aucune des vues philosophiques élevées attribuées aux Esséniens par Josèphe et Philon. Évidemment Josèphe et Philon ont rêvé. Mais s'il en était ainsi, si le silence du Talmud constituait une preuve si forte, comment expliquer l'admiration nullement feinte que

prodiguaient aux Esséniens amis et ennemis, grands et petits, et, ce qui est surtout important, des hommes qui avaient reçu la plus haute éducation grecque, qu'ils fussent juifs ou païens? Des hasidéens juifs comme ceux que le Talmud dépeint, même s'ils avaient formé un Ordre professant le plus noble communisme, n'auraient jamais attiré l'attention et obtenu la considération d'écrivains païens qui n'avaient aucune sympathie pour le judaïsme. « Même Pline, le Romain sceptique, témoigne de la sympathie et de l'intérêt, quand il dépeint les *fatigués du monde,* qui ont surmonté quelque peu les misères humaines qu'il ressentait lui-même si profondément[1]. » Si donc le Talmud ignore les Esséniens, si nous les connaissons uniquement par les écrivains juifs Josèphe et Philon, qui ont écrit en grec, et par l'écrivain romain Pline, n'est-on pas amené à admettre que les Esséniens de la Palestine étaient des Juifs parlant grec, élevés à l'école de la sagesse alexandrine, condamnés, en raison même de leur langue et de leur éducation, à vivre à l'écart et sans être compris de leurs coreligionnaires, réduits à suivre leur propre voie? Déjà Azaria de Rossi avait la notion exacte que les Esséniens étaient des Juifs parlant grec[2].

Cette opinion est d'autant plus fondée, qu'elle permet non seulement de comprendre le silence du Talmud, mais encore d'expliquer les principales particularités de l'essénisme. En effet, l'essénisme ne pourra jamais s'expliquer par le pharisaïsme, mais plutôt par le judaïsme alexandrin, dont il s'efforce de réaliser les théories. La dialectique la plus serrée ne pourra jamais réussir à expliquer, en rattachant l'essénisme au judaïsme pharisien, sa rupture avec le culte des sacrifices, le rejet de la croyance à la résurrection et le célibat qu'il pratiquait. Lucius a montré clairement où mènent les tentatives de ce genre faites dans ces derniers temps. Hilgenfeld lui-même, qui, précédemment, avait fait tous les efforts possibles pour établir que l'essénisme est sorti du judaïsme pur et plus particulièrement du mouvement apocalyptique, a eu la bonne foi de reconnaître finalement que cette explication était insuffisante. Aussi, invoquait-il de plus en plus le parsisme et même le boudhisme[3].

[1] Keim, *Geschichte Jesu von Nazareth*, I, p. 298.

[2] *Meor enayim*, III, éd. Mantoue, p. 32. Il est vrai que l'auteur s'est aussi laissé induire en erreur par le silence du Talmud, qui l'amena à émettre l'opinion, reprise depuis par Herzfeld, *Geschichte der Juden*, III, p. 374, 397 et s., que les Boëthousiens sont les Esséniens.

[3] *Die jüdische Apokalyptik*, 1857; *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1858, p. 116 et s.; 1860, p. 358 et s.; 1867, p. 97 et s.; 1868, p. 97 et s., p. 343 et s.; 1871, p. 80 et s.; 1882, p. 257 et s.; *Ketzergeschichte*, p. 95 et s.

Lucius procède tout autrement. Il offre de démontrer que « la critique est autorisée à chercher la solution du problème de l'essénisme sur le terrain du judaïsme pur, sans avoir recours à aucune influence étrangère[1]. » D'après lui, les Esséniens seraient sortis tout simplement de la secte des *hasidéens,* qui, à l'époque de la lutte contre les Syriens, lorsque le culte du temple et des sacrifices se trouva interrompu pendant plusieurs années et fut profané ensuite par des prêtres illégitimes, se seraient tout à fait détournés du culte des sacrifices[2]. Dès lors, toutes les particularités de cet Ordre s'expliqueraient d'elles-mêmes. Le Talmud offre de nombreux parallèles entre les Esséniens et le judaïsme pharisien, et là où il nous abandonne (rejet du culte des sacrifices et psychologie professée par les Esséniens), les apocalypses, le livre d'Hénoch et d'autres viennent à notre aide. Il est regrettable que cet édifice de l'essénisme hasidéen s'écroule en un clin d'œil quand nous apprenons que, *non seulement les hasidéens n'ont jamais rompu avec le temple, mais qu'ils accueillaient avec joie toutes les occasions d'apporter des sacrifices*[3].

Par contre, tout esprit non prévenu et tant soit peu familiarisé avec la littérature talmudique sera forcé de reconnaître, en lisant attentivement les relations de Josèphe et de Philon, que l'essénisme n'a pu sortir du judaïsme pharisien, que des facteurs étrangers ont concouru à le produire, les mêmes qui ont donné naissance au judaïsme alexandrin.

Quant au silence si diversement commenté du Talmud, nous ne voyons pas pourquoi celui-ci aurait dû mentionner plutôt les Esséniens que le judaïsme alexandrin et son illustre représentant, Philon, ou que le mouvement religieux si puissant provoqué en Palestine par Jean-Baptiste, dont Josèphe et les Évangiles ont une si haute idée. Or le Talmud ne dit pas un mot de tous ces faits. Et pourquoi? parce qu'ils se déroulaient sur un terrain intellectuellement éloigné pour lui, quoique matériellement très proche, un terrain où dominaient la langue et la science grecques tant abhorrées, où existait, principalement dans les couches inférieures de la population méprisées et évitées par les docteurs, une classe de juifs dont les idées religieuses ne pouvaient se rattacher au pharisaïsme, pas plus que celles du judaïsme alexandrin. La langue grecque, qui, depuis les glorieuses victoires des Maccabées, avait été fortement discréditée et combattue par le parti

[1] *Der Essenismus*, p. 64.
[2] *Ibid.*, p. 101.
[3] *Nedarim*, 10 *a* ; *Tosefta Nedarim*, p. 276 de l'édition Zuckermandl.

dominant, avait formé un mur de séparation impossible à franchir entre les Pharisiens d'une part, et, d'autre part, les couches populaires hellénisantes et la grande masse de l'*Am-haareç*, qui était bien aise de secouer le fardeau pesant des obligations religieuses prescrites par les Pharisiens et qui haïssait ce puissant parti, autant qu'il en était haï. C'était là le public de langue grecque auquel s'adressèrent aussi Jésus et ses apôtres; c'étaient là « les brebis égarées de la maison d'Israël » qui formèrent la souche du christianisme primitif; c'est aussi la preuve que nous fournit la littérature du Nouveau-Testament entièrement rédigée en langue grecque.

Quelle que soit la rareté des sources historiques que nous possédions pour établir l'usage courant qu'on faisait, en Palestine, de la langue grecque pendant les derniers siècles avant l'ère chrétienne, il est certain toutefois qu'elle était devenue peu à peu la seconde langue populaire. Les successeurs d'Alexandre-le-Grand avaient si bien hellénisé la Judée, que l'hellénisme pénétra jusque dans le temple et inonda tout le pays. Si les victoires des Macchabées détruisirent le puissant parti des hellénisants et refoulèrent fortement la civilisation grecque, elles ne purent plus déraciner la langue grecque, quoique les classes élevées s'en détournassent dédaigneusement et cherchassent à s'en écarter complètement. Même le Talmud est forcé d'avouer que la Judée parle deux langues et qu'il faut aussi bien tenir compte de la langue grecque que de la langue hébraïque[1].

Une remarque faite par Josèphe, à la fin des *Antiquités*, au sujet de sa connaissance de la langue grecque, vient à l'appui de cette opinion que la langue grecque était proscrite par les classes dirigeantes, c'est-à-dire par les cercles des docteurs et des Pharisiens, et que, par contre, elle était familière à la foule. Ce passage de Josèphe est ainsi conçu : « Arrivé à la fin de mon ouvrage, je puis affirmer avec certitude que nul autre, qu'il fût juif ou non, n'en aurait pu rendre le contenu en grec avec la même fidélité. Car, de même que mes compatriotes me rendent le témoignage que je me suis distingué dans les connaissances de notre pays, de même, je me suis familiarisé avec la langue grecque et j'en ai étudié à fond les règles, quoique les mœurs de mon pays ne me permettent pas de la parler couramment. En effet, chez nous on n'estime pas ceux qui comprennent plusieurs langues, qui visent à l'élé-

[1] *Sota*, 49 *b* : בא'י לשון סורסי למה אלא או לשון הקודש או לשון יונית. En maint endroit de la Judée, les Juifs ne parlaient que le grec. Cf. Franckel, *Introductio in Talmud Hier.*, p. 5 *a*, 7 *a*.

gance dans l'expression, parce que cet art est considéré comme le bien commun, non seulement des hommes libres, mais aussi des esclaves. »

Ce que Josèphe indique ici avec réserve est clairement énoncé par le Talmud, qui rapporte que l'excommunication fut lancée, à différentes reprises, contre ceux qui cultivaient la langue grecque, ce qui montre bien quelles profondes racines celle-ci avait prises en Judée, malgré les victoires des Macchabées. C'est ainsi qu'au moment où la guerre entre Hyrcan II et Aristobule II était imminente, environ vers l'an 64 avant l'ère chrétienne, une imprécation fut prononcée contre ceux qui donneraient à leurs enfants l'éducation grecque [1]. Si le Talmud fait observer que cette défense vise seulement la science grecque et nullement la langue grecque, cela veut dire simplement que celle-ci était si répandue qu'on ne pouvait pas penser à la proscrire. Un siècle plus tard, au milieu de la lutte désespérée contre Rome, la même défense est répétée [2], ce qui prouve combien, à l'époque même de la naissance du christianisme, la philosophie grecque, ou plutôt le judéo-alexandrinisme, avec ses produits extrêmes, dominait les esprits. Même dans la maison de R. Gamaliel, dont Paul était un disciple [3], sur mille jeunes gens, il y en avait cinq cents qui apprenaient la philosophie grecque [4].

M. Schürer montre, par une foule de mots grecs qui ont reçu droit de cité dans la Mischna, combien l'influence de l'hellénisme s'était fait sentir fortement dans tous les sens. Toutefois, il croit qu'il n'est pas prouvé par là que la langue grecque fût familière à l'homme du peuple. « En réalité, dit-il, il faut admettre que les classes inférieures en Palestine, si elles n'ignoraient pas le grec, n'en avaient qu'une connaissance insuffisante. Lorsque l'apôtre Paul voulut parler au peuple de Jérusalem, il se servit de la langue hébraïque (araméenne) [5]. »

L'argument n'est pas sans réplique. Les *Actes* font ressortir ici

[1] *Baba Kamma*, 82 *b*, 83 *a*; *Menahot*, 64 *b*; *Sota*, 49 *b*. C'est donc à tort que Lutterbeck, *Die neutestamentliche Lehrbegriffe*, I, p. 133, soutient « que c'est seulement dans les derniers temps de l'état juif, lorsque Titus menaçait déja Jérusalem, que les gouvernants d'alors édictèrent la loi, qui a été reproduite par le Talmud, défendant aux pères de familles de faire étudier le grec a leurs enfants ». Les sources talmudiques citées ici prouvent que déjà en l'an 64 avant l'ère chrétienne l'interdit était lancé contre l'étude de la science grecque.

[2] *Sota*, 49 *b*.

[3] *Actes des Ap.*, XXII.

[4] *Sota*, 49 *b*. Il est vrai que le fait est donné comme exceptionnel et justifié par les relations de R. Gamaliel avec la cour.

[5] *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, p. 26 et s. ; p. 42 et s.

que Paul a parlé « en hébreu[1]. » C'était donc une exception. Paul avait cette fois de bonnes raisons pour s'adresser au peuple en hébreu. Ses compagnons l'avaient averti, en disant : « Ils ont été prévenus contre toi que tu enseignes à tous les juifs qui sont parmi les gentils d'abandonner Moïse, leur disant de ne pas circoncire leurs enfants et de ne pas vivre selon ses institutions[2]. » Paul dut donc commencer par affirmer à cette foule qui l'attaquait avec furie qu'il était juif; or, il n'y avait pas de meilleur moyen pour cela que de parler hébreu ! « Je suis un *Juif* », leur cria-t-il, en soulignant fortement les mots, et son discours hébreu vint confirmer cette assertion d'une façon irréfutable; effectivement, il obtint ainsi le succès désiré, car, « quand il parla en hébreu, ils devinrent plus tranquilles[3]. » Paul parla donc cette fois en hébreu, non parce que le peuple ne comprenait pas le grec, mais parce qu'il voulait dissiper tous les doutes au sujet de son origine juive.

Si nous ajoutons encore que tout le christianisme apostolique ne possède pas un seul monument en langue juive et n'en a jamais possédé (quoiqu'on nous parle encore quelquefois d'un original hébreu de l'Évangile de Mathieu, qui n'est, en réalité, qu'une version de cet évangile en hébreu), il est hors de doute qu'au cœur de la Judée, la langue grecque était familière aux classes populaires de la Palestine, autrement la propagation si rapide du christianisme en Palestine eût été impossible.

Mais revenons à l'essénisme. Nous savons quelle puissance l'hellénisme avait acquise en Judée à l'époque des Macchabées; nous savons, en outre, qu'auparavant déjà, la Septante en est une preuve, le judaïsme alexandrin se sentait attiré vers l'hellénisme par une force irrésistible. On a déjà fait la remarque aussi qu'il s'était produit de bonne heure un échange d'idées très actif entre Alexandrie et la Judée. Enfin, c'est un fait que les Tobiades importèrent l'hellénisme d'Alexandrie en Judée, sous sa forme la plus dégénérée, il est vrai. Nous sommes donc autorisés à penser qu'en Judée aussi et dans le domaine religieux, l hellénisme a dû porter d'aussi bons fruits qu'à Alexandrie, et, si ses effets y ont été moins visibles, c'est que cette culture étrangère, qui arrivait d'Alexandrie pleine de toutes ses séductions, y produisit des conséquences funestes, suites d'une importation mal préparée. Mais on nous parle toujours uniquement des mauvais résultats de l'hellénisme en Palestine. L'hellénisme, qui, à Alexandrie, avait

[1] *Actes des Apôtres*, XXI, 40; XXII, 2.
[2] *Ibid.*, XXI, 21.
[3] *Ibid.*, XXII, 2, 3.

produit de si grandes et belles choses à côté de mainte scorie, n'aurait-il donc laissé en Judée que des traces de dévastation et pas une seule œuvre utile [1] ? Nous sommes convaincu qu'il y eut là aussi des hellénisants, fût ce en petit nombre, qui eurent des vues honnêtes et qui continuèrent, en Palestine, le mouvement religieux commencé par le judaïsme alexandrin. Si on n'en parle pas, c'est qu'après les énivrants succès des Macchabées, où on sévit contre tout ce qui était grec, ils durent se tenir à l'écart. A notre avis, ce groupe d'hommes ou cette communauté qui professait et cultivait l'hellénisme pur tel qu'il s'était développé à Alexandrie et qui formait, en quelque sorte, une île grecque au milieu du judaïsme de l'époque post-macchabéenne, devint la mère de l'essénisme : c'est d'elle que sortit peu à peu l'Ordre des Esséniens. Au milieu d'une société hostile, à qui toute culture grecque était en horreur, la communauté dut, pour échapper aux persécutions, envelopper dans un secret impénétrable des doctrines qu'on professait librement à Alexandrie.

Cela détermina la séparation absolue de la petite société et la création de l'Ordre des Esséniens avec toutes ses particularités. Cet isolement obligé, l'observance rigoureuse de coutumes religieuses faites pour frapper l'esprit, la profonde obscurité qui entourait leur doctrine, et enfin le respect que la foule professait pour eux, parce qu'ils avaient la réputation de posséder le don prophétique, expliquent pourquoi les Esséniens furent tolérés par les Pharisiens au pouvoir, malgré l'excommunication prononcée par les Pharisiens contre ceux qui cultivaient la science grecque. Du reste, ils n'arrivèrent en contact avec les Esséniens qu'au commencement de l'ère chrétienne, lorsque Jean-Baptiste ouvrit la lutte contre le pharisaïsme dégénéré.

Ce qui montre déjà que l'essénisme était, en Palestine, un produit exotique, nullement lié au pharisaïsme, c'est le fait que Josèphe se vit contraint, en parlant des Esséniens, de déclarer expressément qu'ils étaient « juifs de naissance [2] ». Cependant on veut s'appuyer sur la relation de cet historien concernant l'essénisme pour établir que cet Ordre n'est autre chose qu'une secte

[1] M. Freudenthal, dans son *Alexander Polyhistor*, professe des vues analogues aux nôtres au sujet de l'hellénisme palestinien à l'époque des luttes des Macchabées : « Que cette époque, dit-il, ait produit, à côté d'hellénisants professant ouvertement des sentiments antinationaux et allant tout droit au paganisme, comme Jason, Ménélas et Alcime, des hommes qui, malgré leur connaissance de la littérature grecque et leur prédilection pour les études grecques, restaient attachés avec une fidélité invincible à leur nation et à leur religion, cela ressort des fragments d'Eupolemus ainsi que d'autres indices » (p. 128).

[2] *Bell. Jud.*, II, 8, 2.

exaltée du pharisaïsme. On a surtout pris l'habitude d'ajouter beaucoup plus d'importance à la relation de Josèphe qu'à celle de Philon, sous le prétexte que celle-là trahit, par sa précision, une connaissance plus intime de cet Ordre, qui vivait et agissait, du reste, dans le pays natal de l'écrivain. Or, Josèphe n'est précis que là où il décrit des faits extérieurs, tandis que, sur le caractère de l'essénisme, il ne sait rien que de très superficiel. Il s'étend avec complaisance sur le côté formel de l'Ordre, se perd dans les détails, toute vue plus profonde de la vie intérieure de l'essénisme lui faisant défaut. Sans doute, il a été pendant trois ans, au désert, le disciple des Esséniens, mais il n'y acquit rien de plus que la culture grecque dont il avait besoin, et il n'y chercha, d'ailleurs, rien de plus. Il ne put donc pas pénétrer au fond de la doctrine de l'Ordre, car, lorsqu'il eut terminé son noviciat de trois ans, au bout duquel le sanctuaire de l'Ordre devait s'ouvrir pour lui, et qu'il eut « atteint son but », il retourna à Jérusalem, pour se consacrer à la vie publique, et devint, malgré son admiration exaltée pour l'essénisme, un adepte des pharisiens [1]. Il voulait faire sa carrière. On chercherait donc vainement chez lui des renseignements sur la partie ésotérique de l'essénisme [2]. Il est vrai qu'on ne l'essaie guère, car on a refusé de parti-pris à l'essénisme toute profondeur philosophique [3], et on s'est appuyé pour cela sur Josèphe, qui, dans sa relation, ne se promène qu'à la surface. Il faut noter, du reste, que très souvent on attache une importance extraordinaire à des paroles de Josèphe où se trahit quelque négligence de l'écrivain [4], tandis que des passages très précis, mais qui montrent

[1] *Vita*, chap. II.

[2] Hausrath, *Neutest. Zeitgeschichte*, I, p. 144, prétend que « Josèphe, tout en ayant, comme novice, prêté un serment terrible de ne jamais trahir ces secrets, n'a cependant pas pu se retenir de les faire connaître, au moins par allusions et sous-entendus ». Non-seulement cette assertion n'a aucun fondement sérieux, mais il ressort du récit de Josèphe qu'il n'a jamais prêté le serment essénien et qu'il n'a pas été initié aux mystères de l'essénisme.

[3] Une heureuse exception est faite ici aussi par M. Schürer, qui résume son jugement sur l'essénisme en le considérant comme une doctrine séparée du judaïsme proprement dit, qui se serait formée, au IIe siècle avant l'ère chrétienne, sous des influences grecques, en vue de réaliser un idéal de vie qui se rapproche du pythagorisme, tout en conservant les principes fondamentaux du judaïsme (*loc. cit.*, p. 492).

[4] C'est ainsi qu'on a voulu faire des Esséniens des adorateurs du soleil, parce que Josèphe (*B. J.*, II, 8, 5) dit d'eux : « Leur piété envers Dieu est ardente, car, avant le lever du soleil, ils ne parlent jamais de choses profanes. Ils lui adressent certaines prières établies par leurs ancêtres, comme s'ils demandaient son lever. » Sans compter que ce serait un non-sens de vouloir prouver la piété des Esséniens envers Dieu en en faisant des adorateurs du soleil, un Juif comme Josèphe, qui montre le plus grand enthousiasme pour cet Ordre, aurait eu soin, pour ménager les Esséniens, de ne pas parler du culte du soleil, même si ce culte avait existé chez eux, et dans tous les cas n'aurait pas pu mentionner ce culte avec éloge. Au surplus, le

la portée philosophique de l'essénisme, comme, par exemple, celui qui traite de la psychologie, sont attaqués et rejetés comme exprimant des idées subjectives.

Toute autre est la relation de Philon, qui, malgré sa concision, en dit incomparablement plus que la description traînante et vide de Josèphe. Philon va au fond des choses, laissant à l'arrière-plan les côtés extérieurs. Aussi ne nous apprend-il rien sur les cérémonies des Esséniens, mais il nous parlera uniquement de ce qui est essentiel. Or, le fait que Philon, l'Alexandrin, a pénétré plus profondément dans la vie intérieure de l'Ordre palestinien que le Jérusalemite Josèphe, prouve à lui seul la proche parenté qui existait entre l'essénisme et le judaïsme alexandrin. Nous avons la conviction que l'âme de l'essénisme est sortie du terrain alexandrin, mais que le corps vient de Palestine. C'est pourquoi Josèphe s'entend si bien à dessiner l'extérieur et Philon l'essence de notre Ordre. Et, s'il est vrai que Josèphe, comme M. Schürer le fait observer avec raison [1], a emprunté à Philon les détails complémentaires qu'il donne, après coup, sur l'essénisme, dans ses *Antiquités* [2], cela montre d'une façon plus frappante encore que notre historien, voulant rapporter quelque chose de précis sur l'essénisme, dut d'abord se renseigner auprès de notre philosophe alexandrin. Quoi qu'il en soit, il est certain que, pour nous qui voulons connaître plutôt le contenu de l'essénisme que sa forme extérieure, Philon est un guide beaucoup plus sûr et plus instructif que Josèphe.

Si nous examinons de plus près les particularités les plus essentielles de l'essénisme, nous trouvons que toutes trahissent une origine alexandrine. Le rejet des sacrifices sanglants, la doctrine de l'immortalité de l'âme et de l'impureté de la chair, la prison de l'âme, la croyance que Dieu est la cause de tout bien, mais non du mal, les considérations mystiques sur Dieu, sur la création du monde et sur les forces intermédiaires divines, enfin, l'emploi de l'allégorie ainsi que le symbole d'un sens si profond que représentait la petite hache (ἀξινάριον) remise au novice, tout cela ne trouve son explication que dans le judaïsme alexandrin.

Prenons d'abord le rejet des sacrifices. Jamais une pareille

De vita contemplativa donne un commentaire très transparent de cette « adoration du soleil ». En effet, il y est dit des Thérapeutes : « Ils prient deux fois par jour, matin et soir, quand le soleil se lève, ils prient pour avoir une belle journée, afin que leur esprit soit rempli de la lumière divine. » Au sujet de l'existence de prières du matin analogues usitées de bonne heure chez les Juifs, voir Graetz, *Geschichte der Juden*, II, p. 187 et suiv.

[1] *Loc. cit.*, p. 470, note 12.

[2] *Ant.*, XVIII, 1, 15.

idée n'aurait pu croître sur le terrain du pharisaïsme. Par contre, Onias IV, par son temple bâti en Égypte, déjà vers l'an 160 avant l'ère chrétienne, avait fait à la théorie du sanctuaire unique une brèche qui devint toujours plus large et qui prépara, dans le judaïsme alexandrin, malgré son attachement à Jérusalem, le relâchement dans le culte des sacrifices. Que la fondation d'un temple fût possible en Egypte surtout, et de si bonne heure, cela montre suffisamment quelles opinions religieuses avancées les Juifs d'alors professaient déjà. Josèphe encore s'écrie solennellement : « Il y a un temple unique pour le Dieu unique, ...Il est commun à tous, comme Dieu est commun pour tous [1] ».

Or, nous voyons que les Juifs d'Égypte, près d'un siècle et demi avant Josèphe, pensaient autrement et beaucoup plus librement sur ces matières. En Judée, le culte des sacrifices refleurit de nouveau après les victoires des Macchabées ; il fut de plus en plus mis à l'arrière-plan à Alexandrie et, à sa place, vint le culte divin épuré par l'allégorie. Il est très significatif et tout à fait conforme à l'esprit du judaïsme alexandrin que les savants juifs appelés à Alexandrie pour traduire le Pentateuque disent au roi que la plus grande gloire de l'homme est d'honorer Dieu, *non par des présents et des sacrifices*, mais par la pureté du cœur et par une pieuse soumission à la volonté divine [2]. De même, Philon montre, à différentes reprises, que le judaïsme alexandrin avait depuis longtemps rejeté le culte des sacrifices, en le traduisant en allégorie, et ne le laissait subsister que parce que, au point de vue national, le temple était un centre consacré : « Si quelqu'un est pieux et juste, le sacrifice aura de l'effet, même si la viande du sacrifice est brûlée, *même si on n'en apporte pas du tout*. Le meilleur sacrifice n'est autre chose que la piété d'une âme dévouée à Dieu, dont les sentiments de reconnaissance subsistent éternels et ineffaçables près de Dieu, et durent aussi longtemps que le soleil, la lune et tout l'univers [3]. »

Il ne peut donc être surprenant que Philon dise des Esséniens : « Ils adorent Dieu de la manière la plus convenable, sans lui offrir des sacrifices d'animaux, mais ils s'efforcent de sanctifier leurs sentiments [4] »; et Josèphe : « Ils envoient bien les offrandes au temple, mais n'offrent pas de sacrifices, parce qu'ils croient posséder de meilleurs moyens de purification [5]. »

[1] Contra Apionem, II, 23 : εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ.
[2] Lettre d'Aristée, dans Josèphe, II, 124, édit. Havercamp.
[3] Philon, *De vita Mosis*, II, p. 151 ; cf. *De victim.*, II, 253.
[4] Philon, *Quod omn. prob. lib.*, II, 457.
[5] Josèphe, *Ant.*, XVIII, 1, 5.

La psychologie essénienne vient incontestablement aussi d'Alexandrie. Ce n'est pas Philon (on aurait pu le soupçonner de prêter aux Esséniens les opinions de son école) qui en rend compte, mais Josèphe, et cela en termes si précis et si nets qu'ils ne peuvent être éludés : « Chez les Esséniens existe la croyance que les corps sont périssables, que leur substance sera la proie de la corruption, et que les âmes sont immortelles, éternellement vivantes. Sorties de l'éther le plus pur [1] pour être enfermées dans le corps comme dans une prison, quand leurs liens terrestres sont tombés, elles retournent avec joie vers les hauteurs, heureuses d'avoir échappé à leur longue servitude. »

Josèphe a parlé ici conformément à la vérité, et, sur ce point, il pouvait d'ailleurs être bien renseigné. Cette doctrine n'était pas un de ces mystères auxquels il ne fût pas initié : on la divulguait et proclamait, parce qu'elle formait le principal attrait de l'essénisme pour les milieux les plus éloignés. C'est cette théorie des Esséniens sur l'âme, dit formellement Josèphe, qui saisit et retient, comme par un pouvoir magique, tous ceux qui ont goûté une fois à la sagesse de cet Ordre [2].

Que ces deux doctrines, celle de la préexistence de l'âme et celle de la réprobation de la chair, qui conduisit à l'ascétisme essénien, aient formé les bases de l'alexandrinisme juif, nous n'avons pas besoin de le démontrer, pas plus que le fait, également bien connu, que la doctrine essénienne au sujet de Dieu, source du bien et non du mal, est empruntée à l'alexandrinisme juif [3].

Nous passons maintenant à la doctrine secrète de l'essénisme. Les Esséniens en ont possédé une [4], importée d'Alexandrie, cela est affirmé par Josèphe, qui ne put qu'en soupçonner le contenu, et cela est rapporté par Philon, qui connaissait à fond leur doctrine. C'est ainsi que le premier raconte que les Esséniens se rendaient tous les jours, vers midi, après le bain de purification, dans une maison spéciale [5], où les profanes n'étaient pas admis comme on s'approche du sanctuaire; ils se rendaient ensuite purifiés à la salle à manger. Au repas du soir, auquel prenaient part des frères du dehors arrivés dans l'intervalle, aucun cri ni aucun désordre ne profanait la maison, mais chacun cédait la

[1] Cf. Philon, *Leg alleg.*, I, p. 119, éd. Mang. : ἡ δὲ ψυχὴ αἰθέριός ἐστιν ἀπόσπασμα θεῖον. Cf. *De Concupiscentia*, II, 356.

[2] *B. J*, II, 8, 11.

[3] *Quod omn. prob. lib.*, II, 458 : τὸ πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον κακοῦ δὲ μηδενὸς νομίζειν εἶναι το θεῖον.

[4] Cf. Hilgenfeld, *Die jüd. Apokal.*, p. 272.

[5] ...εἰς ἴδιον οἴκημα συνίασιν.

parole à l'autre, à son tour, de sorte que le silence de ceux qui étaient à l'intérieur semblait aux auditeurs placés au dehors comme un mystère effroyable [1]. Ailleurs le même auteur dit que celui qui, après trois ans de noviciat, était reçu dans l'Ordre était obligé de prêter un serment redoutable, qui l'obligeait, entre autres, à n'enseigner aucune doctrine de l'Ordre autrement qu'il ne l'avait entendue, et à conserver saintement les écrits de l'Ordre ainsi que les *noms des anges* [2].

Ces indications de Josèphe relatives à la doctrine secrète de l'essénisme trouvent un éclaircissement dans la relation de Philon sur le même sujet. « En fait de philosophie, dit Philon, ils abandonnent la partie logique, qui ne vise pas à la vertu, aux ergoteurs ; la partie physique, comme étant trop difficile pour la nature humaine, aux astrologues ; ils ne s'occupent que de la partie qui traite de l'existence de Dieu et de la création du monde. Mais ils cultivent avec un zèle tout spécial la partie éthique, en prenant pour guides les lois venues des aïeux et qui sont si sublimes que l'esprit humain ne peut les comprendre sans inspiration divine. Ils étudient ces doctrines *en tout temps*, mais surtout le sabbat, car ils considèrent le septième jour comme sacré, et, en ce jour, ils négligent toutes les affaires. Ils se rendent à un lieu consacré qu'ils appellent synagogue, où ils s'assoient par rang d'âge, les plus jeunes aux pieds des aînés, et écoutent avec recueillement la leçon. L'un d'eux prend les livres en main et lit ; un autre, parmi les plus expérimentés, explique les passages obscurs. La plupart sont expliqués par eux au moyen de symboles [3]. »

Ces deux relations se complètent et permettent de jeter un regard dans la partie mystique de l'essénisme. Josèphe nous parle de la sainteté extraordinaire qui entourait le repas essénien, auquel les assistants se présentaient purifiés, comme pour s'approcher d'un sanctuaire consacré. Qu'est-ce donc qui donnait à ce repas pris en commun un tel caractère de sainteté ? Etait-ce la frugalité des mets ? Celle-ci n'aurait pu produire sur ceux qui se tenaient au dehors l'impression d'un mystère terrifiant. Consultons donc à ce sujet Philon. Selon lui, les Esséniens s'occupaient de recherches philosophiques sur l'existence de Dieu et la création du monde, ainsi que de l'étude approfondie de l'éthique, et cela *en tout temps*, mais spécialement les jours de sabbat.

[1] *B. J.*, II, 8, 5.
[2] *B. J.*, II, 8, 7.
[3] *Quod omn. prob. lib.*, II, 458.

Mais comment pouvaient-ils s'occuper de ces mystères « en tout temps », puisque la journée entière était consacrée au travail manuel [1] ? Evidemment le repas servait à ce but : là, selon Josèphe, on tenait des conversations saintes, chacun cédait la parole à l'autre à son tour, et c'est cela qui produisait sur les assistants du dehors l'impression de quelque chose de mystérieux.

Si les méditations philosophiques sur Dieu et la création, l'étude de l'éthique, avec les lois des ancêtres pour guides, au moyen de l'allégorie, forment le centre et le véritable objet du repas pris en commun, alors la haute importance qu'on a attribuée à celui-ci s'explique, alors on comprend aussi comment il se fit que les tyrans les plus cruels, les plus rusés et les plus perfides ne firent aucun mal aux Esséniens, mais les reconnurent, par considération pour leurs hautes vertus, comme indépendants, comme des hommes naturellement libres, « vantant leurs repas en commun [2]. »

Une interprétation très claire du repas essénien est fournie par la description faite, dans le *De vita contemplativa*, du repas pris en commun par les Thérapeutes. Même s'il n'a jamais existé de Thérapeutes, l'auteur a toujours connu à fond l'essénisme et, par cela même, il a le droit d'être entendu quand il s'agit de juger ce dernier.

Mais il ne doit nullement paraître surprenant que le Palestinien Josèphe considérât comme un profond mystère ce que l'Alexandrin Philon exposait ouvertement et sans crainte. Car nous savons que la doctrine prêchée à Alexandrie au grand jour était un mystère en Judée et ne pouvait être enseignée que dans un cercle très restreint d'initiés [3]. Philon ne sait rien de ce terrible serment qui obligeait les Esséniens à ne communiquer à personne les doctrines de l'Ordre autrement qu'on ne les avait reçues, à conserver saintement les livres de la secte [4] et les noms des anges. Pour Josèphe, l'angélologie, qui, au fond, n'était autre chose que la doctrine alexandrine des *forces divines intermédiaires*, était un mystère.

[1] *B. J.*, II, 8, 5.

[2] *Quod omn. prob. lib.*, II, p. 459 : ἄδοντες αὐτῶν τὰ συσσιτια, κτλ.

[3] Cette doctrine secrète des Esséniens traitant de Dieu et de la création du monde avait même trouvé accès dans les écoles pharisiennes, ordinairement fermées hermétiquement. Déjà sous Johanan b. Zakkaï, c'est-à-dire environ soixante-dix ans après l'ère chrétienne, elle occupait fortement quelques docteurs, qui firent de l'étude du *maasé mercaba* et du *maasé bereschit* un mystère redoutable, rappelant singulièrement la relation de Josèphe sur la matière (*B. J.*, II, 8, 5). Cf. Herzfeld, III, p. 410 et suiv.; Hamburger, *Real-Encycl.*, p. 257 et suiv.

[4] Ils avaient pour ces livres des soins tout particuliers, Jos., *B. J.*, II, 8, 6.

Il est tout à fait hors de doute que les Esséniens s'occupaient beaucoup des « forces intermédiaires ». S'ils considéraient Dieu comme la cause de tout bien et non du mal, et la matière, au contraire, comme mauvaise et méprisable, ils devaient nécessairement admettre des forces intermédiaires entre Dieu et la matière. Or, nous savons par Josèphe qu'ils avaient une angélologie à laquelle ils attachaient beaucoup d'importance Mais ces anges, que pouvaient ils être pour eux, sinon les forces intermédiaires entre Dieu et le monde [1] ? La réflexion philosophique, jointe à une spéculation guidée par l'imagination, a accompli son œuvre de décomposition sur l'angélologie dans le sein du judaïsme alexandrin. Les anges y avaient été d'abord des personnes ou des messagers divins ayant apparence humaine ; ils devinrent ensuite des forces incorporelles et animées, qui réalisent le bien. Chez Philon, la théorie des anges est en rapport évident avec celle du Logos. Les anges s'appellent et sont des « logoi », des idées qui ont une certaine réalité, en tant qu'elles ont pour but de servir d'intermédiaires entre l'ordre spirituel et supérieur du monde et le monde inférieur [2].

Quoique nous puissions admettre que les Esséniens connaissaient aussi la doctrine du Logos, puisque, pour le judaïsme alexandrin, les anges sont identiques aux forces intermédiaires divines et aux *logoi* [3], nous ne voudrions pas l'affirmer, parce que les preuves directes de cette assertion font défaut. Mais que la théorie des forces intermédiaires jouât un grand rôle chez eux, cela est d'autant plus certain que l'auteur du *De vita contemplativa* le constate en termes formels. En effet, il dit des Thérapeutes : « Ils sont toujours si pénétrés de la divinité, que, même dans leurs songes, la beauté des *forces* divines est la seule image qui leur apparaît [4]. »

La petite hache qui était remise à chaque novice trahit aussi l'origine alexandrine de l'essénisme. Quelle idée ce symbole devait-il représenter pour eux? Bellermann et Dähne la prennent pour un symbole de l'activité et du travail [5]. Nous croyons, que, dans ce symbole, il y avait un autre sens moins éloigné, mais d'autant plus profond. Il semble déjà ressortir du récit de Josèphe

[1] Josèphe nous dit qu'ils conservaient religieusement les noms des anges. Or le nom de Gabriel, qui est la traduction littérale de δύναμις θεοῦ, indique déjà qu'ils connaissaient les forces intermédiaires divines.

[2] Lipsius, dans le *Bibellexiron* de Schenkel, vol. II. p. 115.

[3] Cf. Gfrörer, I, p. 146 et 173 ; II, p. 318. Philon, *De Cherub.*, I, p. 139 : ἄγγελος, ὅς εστι θεῖος λόγος.

[4] Philon, II, p. 475.

[5] Bellermann, *Nachrichten aus dem Alterth.*, p. 28 ; Dähne, I, p. 433.

que la hachette devait symboliser l'abstinence, qui était, plutôt que le travail, la caractéristique de l'Ordre, qui en était à proprement parler l'âme [1]. Si quelqu'un veut, dit Josèphe à ce sujet, entrer dans l'Ordre il n'est pas admis tout de suite, mais il lui faut encore rester un an hors de la société, en se soumettant toutefois à sa manière de vivre. On lui donne une hachette, un tablier et un vêtement blanc. Si, dans cette période de temps, il a donné des preuves d'*abstinence*, il peut s'approcher plus près de l'ordre [2]. Comme le novice doit, dès la première année de son noviciat, s'occuper tout particulièrement d'abstinence pour se rapprocher de l'Ordre d'un degré, n'est-il pas probable que le symbole mis sous les yeux par le fait de la remise de la hachette vise la pratique de l'abstinence et de la tempérance? Mais à quoi bon recourir à des suppositions là où nous avons un sol ferme sous les pieds, attendu que le judéo-alexandrinisme nous donne l'explication la plus topique de ce symbole ? Ecoutons à ce sujet Philon lui-même :

Nous qui sommes liés au corps, sommes-nous en état de renoncer aux besoins corporels? Et de quelle manière cela serait-il possible? Qu'on remarque ceci : Le législateur sacré prescrit à ceux qui sont dominés par les besoins corporels comment ils doivent se contenter du nécessaire. D'abord il dit : tu dois avoir une place en dehors du camp [3]. Camp signifie ici vertu, où l'âme doit élever sa tente. Mais la sagesse ne peut régner dans le même endroit que les besoins et les jouissances corporels. C'est à ce sujet qu'il est dit plus loin : « Et tu dois t'y rendre. » Pourquoi? parce que l'âme, tant qu'elle réside près de la sagesse et habite dans sa demeure, ne peut jouir de choses corporelles. Car là elle trouve une nourriture divine dans les connaissances en faveur desquelles elle renonce à la chair C'est seulement lorsque l'âme est sortie de la vertu qui, doit en former, pour ainsi dire, la charpente sacrée, qu'elle se tourne vers la substance, qui alourdit et écrase le corps. Mais comment doit-elle se servir de la substance? « Tu porteras un pic à ta ceinture avec lequel tu creuseras [4]. » C'est la sagesse (Logos) qui creuse pour découvrir la passion, la rejeter et s'en débarrasser Nous devons, en effet, tenir les passions serrées comme dans une ceinture et ne pas leur laisser leur libre développement. C'est pourquoi, suivant le commandement de l'Écriture, nous devons, quand elles passent

[1] Ils fuient (c'est ainsi que Josèphe commence sa relation sur les Esséniens, *B. J.*, II, 8, 2) les jouissances sensuelles comme des vices et placent la vertu dans la tempérance et la résistance aux passions.

[2] *B. J.*, II, 8, 7.

[3] Deutéronome, XXIII, 13.

[4] Les Esséniens se servaient de l'ἀξινάριον (σκαλίς), qu'on leur remettait lors de leur réception, dans le même but qu'on se servait ici du pic, ou πάσσαλος.

(ce passage est appelé Pâque), nous ceindre les reins[1], c'est-à-dire enchaîner les passions. Le pic, c'est la sagesse[2], qui doit suivre partout la passion, pour empêcher ses écarts. De cette manière, *nous nous contenterons du nécessaire et nous nous abstiendrons du superflu.* Si, aux repas, nous apportons la sagesse comme une *arme défensive*, nous ne consommerons pas trop de nourriture et nous n'arriverons pas à l'ébriété. Car la sagesse réfrènera et refoulera le choc impétueux du désir... « Tu creuseras avec le pic », cela veut dire : tu découvriras, à l'aide de la sagesse, la nature de chaque désir, du manger et du boire, tu la creuseras pour reconnaître ce qui s'y trouve de vrai. Alors tu apprendras que le bien ne réside dans aucune de ces choses, mais uniquement dans le nécessaire et l'indispensable. L'Écriture dit ensuite : « Tu recouvriras tes déjections. » Fort bien ! O âme, applique la sagesse à toutes choses de façon à couvrir, à obscurcir et à cacher toutes les déjections de la chair et de la passion ; car ce qui n'est pas conforme à la sagesse est hideux, comme tout ce qui est conforme à la sagesse est beau. Celui qui a la passion des plaisirs marche sur le ventre ; l'*homme parfait*, au contraire, purifie tout le corps ; celui qui *est dans la voie du perfectionnement* purifie ses entrailles ; celui qui *débute* seulement dans cette voie sort quand le besoin corporel le presse, emportant la sagesse, qui est appelée symboliquement *pic*[3], pour mettre un frein à ses passions[4].

Il est indubitable que l'explication de notre symbole donnée par Philon était aussi celle des Esséniens, et il nous paraît singulier qu'on l'ait négligée si complètement. Celui qui demandait à être reçu dans l'ordre des Esséniens devait, en vivant, pendant toute une année, au dehors de l'essénisme, donner des preuves d'abstinence. On lui remettait, lorsqu'il se présentait, une hachette qui, outre son usage journalier, symbolisait une idée plus haute. Il est vrai que Josèphe ne sait rien de plus précis à ce sujet : il n'avait pas pénétré dans les profondeurs de l'essénisme. Par contre, Philon nous apprend que la hachette devait servir au *débutant* d'arme défensive contre les passions ; elle devait symboliser la sagesse, à l'aide de laquelle on doit transpercer la passion et l'éloigner ; enfin, elle apprend à ne jouir que des choses corporelles les plus nécessaires à la vie, et à fuir tout superflu. « Le débutant, dit-il, doit être armé de la sagesse, appelée symboliquement *pic*, pour réfréner les passions. » Et cette interprétation ne viserait pas les Esséniens ? Au surplus, Philon parle ici d'une

[1] Exode, XII, 11.
[2] ...πάσσαλος οὖν τοῦτεστὶ λόγος.
[3] ...ὃς εἴρηται συμβολικῶς πάσσαλος.
[4] *Leg. Alleg.*, I, p. 117 et suiv.

classe particulière d'hommes visant à la perfection et y distingue trois degrés. comme Josèphe distingue trois degrés chez les Esséniens [1]. De même que celui-ci prétend que la hachette est remise au débutant qui a besoin de devenir zélé pour l'abstinence et la tempérance, ainsi Philon met entre les mains de « celui qui débute dans le perfectionnement » le pic, symbole de la sagesse. Cependant nous ne voulons pas affirmer pour cela que Philon dépeint ici les Esséniens palestiniens, mais que, sans doute à Alexandrie aussi, toute une classe d hommes pratiquaient la règle des Esséniens, sans former un Ordre fermé.

Le judaïsme alexandrin était donc, selon notre opinion, déjà implanté en Judée avant les guerres des Macchabées, sans cependant former une société fermée. Du reste, à ce moment, il n'avait aucune raison de s'isoler, il était aussi libre qu'on pouvait l'être à Alexandrie. C'est seulement après les victoires des Macchabées que les circonstances nouvelles le forcèrent à se mettre à l écart et à former un Ordre. Cela explique aussi pourquoi Philon, quoique l'essénisme fût un produit alexandrin, quoique, dans son entourage même, il y eût de nombreux individus ayant adopté les principes et la manière de vivre de cet Ordre, ne parle cependant que d'Esséniens palestiniens. Comme secte strictement fermée et bien organisée, l Ordre avait sa patrie en Palestine. Et, s'il y avait en Egypte des colonies de Thérapeutes, qui, par leur extérieur, se distinguaient, comme les Esséniens palestiniens des autres juifs par diverses particularités, le lien religieux qui les rattachait à la nation s'était si bien relâché chez eux, comme nous l'avons déjà fait observer, sous l'influence de la philosophie étrangère, qu'un Juif nationaliste, comme Philon, devait se détourner d'eux avec humeur et se sentir attiré avec d'autant plus de force vers les Esséniens, qui, en dehors de leur philosophie, pratiquaient strictement les cérémonies mosaïques.

[1] Josèphe, *B. J.*, II, 8, 7, parle de celui qui demande à être reçu dans l'Ordre (ὁ ζηλῶν) et qui a pour principale tâche de fournir des preuves de tempérance ; il recevait une hachette (ἀξινάριον σκαλίς) : par contre, Philon dit de celui qui *débutait dans son perfectionnement* (ὁ αρτι ἀρχόμενος παιδεύεσθαι) qu'il était muni du πάσσαλος, symbolisant la sagesse. A celui *qui monte d'un degré* (προσίων ἔγγιον) chez Josèphe, correspond, chez Philon, *celui qui progresse* (ὁ προκόπτων), qui est parvenu lui aussi à un haut degré d'abstinence. Enfin, le troisième degré, selon Josèphe, l'*homiletès* (ὅς εἰς τὸν ὅμιλον εγκρίνεται), correspond au τέλειος de Philon, qui a remporté la plus grande victoire possible sur la sensualité. Si l'interprétation de Philon reproduite ici était aussi celle des Esséniens, cela montre — ce qui est d'ailleurs également contesté aujourd'hui — quel développement l'allégorie avait pris chez les Esséniens.

II

C'est un fait reconnu que l'Ordre des Esséniens exerçait une attraction extraordinaire sur toutes les classes de la société. Ce devait être un aspect imposant que le spectacle de ces hommes, qui avaient passé la journée presque entière au travail dans les champs ou ailleurs, consacrant leurs heures de repos à la sanctification et se plongeant dans de profondes méditations sur Dieu et le monde. Leur étonnant système de la communauté des biens, le mystère qui les entourait, l'esprit de prophétie dont on les croyait enveloppés, leur doctrine psychologique, qui, selon le témoignage de Josèphe, avait tant de succès, leurs repas communs tant vantés, l'égalité et la fraternité prêchées et mises en pratique, leur continence poussée à l'extrême, leur horreur du serment, leur zèle à réprimer toutes les passions, leur connaissance de la nature ainsi que des vertus médicinales des plantes et des pierres, tout cela ne contribua pas peu à augmenter leur considération et était propre à inspirer l'admiration et l'imitation. A ces éléments d'attraction venait encore s'ajouter le fait qu'ils vivaient souvent loin des villes, dans la campagne, dans des solitudes provoquant au recueillement intellectuel, où des troupes entières de gens de bien qui se sentaient mal à l'aise au milieu des vices des villes venaient à eux [1]. S'ils n'entraient pas tous dans leur Ordre, ils adoptaient, du moins, leur doctrine et leurs idées, et les propageaient. Philon et Josèphe fournissent à ce sujet le meilleur témoignage, car tous deux sont pleins d'enthousiasme pour les Esséniens et cherchent à intéresser l'univers entier à leurs doctrines, sans avoir été eux-mêmes membres de cet Ordre. Au surplus, les Esséniens s'occupaient de l'éducation de la jeunesse, car Josèphe raconte qu'ils dédaignaient le mariage, mais qu'ils adoptaient des enfants pour leur inculquer leur doctrine [2]. Il dit encore ailleurs que lui-même, pendant son adolescence, il avait vécu sous la direction d'un certain Banus, qui vivait au désert, portait des vêtements d'écorces d'arbres, se nourrissait de fruits sauvages et se baignait fréquemment dans l'eau froide pen-

[1] Pline, *Hist. nat.*, V, 17 : « In diem ex æquo convenarum turba renascitur large frequentibus quos vita fessos ad mores eorum fortunæ fluctibus agit... Tam fecunda illis (sc. Essenis) aliorum vitæ pœnitentia est. »

[2] *B. J.*, II, 8, 2.

dant le jour et la nuit [1]. Qu'on juge donc quelle action la doctrine essénienne devait exercer. Si Josèphe et Philon sont d'accord pour évaluer le nombre total des Esséniens à 4000, il en est de cela comme de l'assertion de Josèphe estimant que le parti pharisien sous Hérode Ier comptait seulement 6 000 membres [2]. Il est possible que, comme parti fermé, il ne comptât que 6,000 hommes, mais les partisans qui suivaient aveuglément leur direction devaient être innombrables. De même, à côté des 4,000 membres de l'Ordre des Esséniens, il devait y avoir des milliers d'Esséniens, comme Philon le dit expressément en un autre passage [3].

Qu'est devenue cette doctrine qui avait de si profondes racines et avait sur le terrain religieux une action si forte et si féconde? A-t-elle vraiment, comme on est volontiers tenté de le croire, fait long feu après un rapide essor et s'est-elle évanouie sans laisser de traces?

Si on lit attentivement et impartialement les relations de Philon et de Josèphe sur les Esséniens et les allusions faites à ce sujet par les pères de l'Église, on reconnaîtra ensuite, en examinant les écrits du Nouveau-Testament, que le christianisme primitif était profondément pénétré des doctrines esséniennes et qu'il est né sur le terrain formé et si bien cultivé par les Esséniens. On voit alors, d'une part, les rapports existants entre l'essénisme et le christianisme, et, d'autre part, les efforts faits par l'Église, arrivée à la conscience de sa mission universelle, pour s'émanciper de l'essénisme, rejeter celui-ci à l'arrière-plan et le réduire au silence, et on ne peut plus nier la connexité du christianisme et de l'essénisme. Eusèbe [4], l'historien de l'Église, dans ses explications sur le thérapeutisme, montre combien les fils qui rattachaient le christianisme primitif à l'essénisme étaient visibles et tangibles. Toutefois ses préventions ne lui permirent d'expliquer ce phénomène qu'en admettant que le thérapeutisme est sorti du christianisme, et ce système a été adopté par les docteurs de l'Église qui lui ont succédé. On pourrait objecter, il est vrai, que l'écrit sur les Thérapeutes est peut-être un ouvrage chrétien postérieur, mais même en concédant ce point, nullement démontré et sans doute indémontrable, cela ne change rien au fait qu'Eusèbe trouve des ressemblances incontestables entre l'essénisme et le christia-

[1] *Vita*, ch. II.

[2] *Ant.*, XVII, 2, 4.

[3] Apud Eusèbe, *Præpar. evang.*, VIII, 11. C'est ainsi seulement que s'explique cette évaluation des Esséniens à des myriades, en présence du chiffre indiqué de 4000.

[4] *Hist. Eccl.*, II, 17.

nisme. Car ce qui, dans cet ouvrage, lui paraît être « des allusions claires et incontestables au christianisme » concorde le plus souvent avec ce que Philon et Josèphe disent de l'ascétisme et de la communauté des biens chez les Esséniens. Les relations d'Épiphane concernant ce sujet ne sont pas moins précises, quoique plus embrouillées. C'est ainsi qu'il dit une fois des Nazaréens « que pendant un certain temps, avant d'avoir été appelés chrétiens à Antioche, ils s'appelaient Jesséens, sans doute de Jessé, le père de David, ou peut-être même de Jésus, dont ils étaient les disciples. Qu'on relise à ce sujet ce que Philon dit des Jesséens, nom sous lequel il désigne les chrétiens : Comme ces nazaréens, juifs de race, qui observaient la Loi et la circoncision, avaient entendu le nom de Jésus, ils ne tardèrent pas à croire en lui... [1] ». Ce passage, quelque obscur qu'il soit, montre du moins qu'Épiphane avait une vague notion des rapports qui existaient entre l'essénisme et le christianisme primitif.

Les écrits du Nouveau-Testament nous apportent une preuve autrement concluante que toutes ces indications plus ou moins vagues données, par hasard, par les docteurs de l'Église sur la parenté du christianisme primitif avec l'essénisme. La communauté des biens et le mépris des choses terrestres qui existaient dans la communauté des premiers apôtres, les repas pris en commun, les saintes assemblées du Sabbat, où les frères se réunissaient pour « rompre le pain », les guérisons de malades, les aspirations à l'extase prophétique tout ce a s'accorde si bien avec ce que nous savons de l'essénisme, qu'on peut regarder comme indubitable que l'un procède de l'autre [2].

Le christianisme primitif, à notre avis, a été l'héritier de l'essénisme. La partie populaire et pratique en a été adoptée par

[1] *Haer.*, XXIX.

[2] Qu'on songe seulement aux passages suivants de l'Evangile et des Actes des apôtres : « Ne vous amassez pas des trésors sur la terre où les vers et la rouille dévorent tout..., mais amassez-vous des trésors dans le ciel... ; ne soyez pas en peine pour votre vie de ce que vous mangerez ou de ce que vous boirez ; ni pour votre corps de quoi vous serez vêtus » (Math., VI, 19, 20, 25). « Ne prenez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures, ni sac pour le voyage » (cf. Jos., *B. J.*, II, 8, 4), « ni deux habits, ni souliers » (Math., X, 7 et s.) « Si tu veux être *parfait*, vends ce que tu as et donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans le ciel » (Math., XIX, 21 ; Luc. XII, 33). « Et tous ceux qui étaient devenus des croyants étaient ensemble dans un même lieu et avaient *toutes choses communes*. Ils vendaient leurs biens et leurs possessions et en distribuaient le prix à tous, selon le besoin que chacun en avait » (Actes, II, 44 et s.). « La multitude de ceux qui avaient cru n'était qu'un cœur et qu'une âme, et personne ne disait que ce qu'il possédait fût à lui en particulier, mais tout était commun entre eux... » (Actes, IV, 32 et s. ; cf. Eusèbe, H. E., II, 17). Voir Delaunay, *Moines et Sibylles*, p. 58 et s.

l'Église orthodoxe, qui la développa à sa mode et l'enrichit du dogme, depuis longtemps cher au judaïsme palestinien, de la résurrection de la chair, tandis que l'Église hérétique développa la partie mystique traitant de Dieu, de la création et des forces divines intermédiaires, et donna naissance au gnosticisme.

Cependant il ne faut pas s'imaginer qu'il existât un abîme infranchissable entre l'essénisme, en apparence ennemi du monde, et le christianisme visant à la vie active. Qu'on ne croie pas non plus que tous ceux qui professaient les principes de l'essénisme étaient de savants mystiques. Aussi bien que les Pharisiens n'étaient pas tous des docteurs de la loi, ainsi les Esséniens ne sont pas tous des philosophes. Quant à l'aversion des Esséniens pour le monde, il ne faut pas la prendre à la lettre non plus, l'Ordre lui-même ne le prenait pas ainsi. Josèphe lui-même ne dit-il pas qu'après l'accomplissement de son noviciat, l'Essénien nouvellement reçu dans l'ordre, avant d'être admis au repas commun, devait jurer « d'observer la fidélité envers tous, surtout envers l'autorité, car personne ne possède l'*autorité* sans qu'elle lui soit conférée par Dieu [1] »? De plus, il devait promettre, « *au cas où il arriverait lui-même au pouvoir*, de ne pas en abuser, de ne pas chercher à surpasser ses subordonnés par l'éclat des vêtements ou de la parure ». Nous savons aussi, par Philon, que les Esséniens étaient instruits non seulement dans la piété, la sainteté et la justice, mais encore dans l'administration des affaires domestiques et publiques [2]. Si les Esséniens devaient passer toute leur vie loin du monde, pourquoi leur fallait-il jurer de ne jamais abuser de leur pouvoir, et pourquoi les instruisait-on en politique?

D'autres mesures en vigueur chez les Esséniens indiquent qu'ils n'avaient pas une si forte aversion du monde qu'il semble tout d'abord, et qu'au contraire ils avaient de fréquents contacts avec la société, en vue de la propagande de leur doctrine. « Ils n'habitent pas une seule ville, dit Josèphe, mais il y en a beau-

[1] *B. J.*, I, 7. Il est clair que par « ceux qui commandent » on ne veut pas parler ici des chefs des Esséniens, comme quelques-uns le prétendent (cf. Lucius, *Der Essenismus*, p. 51) : il n'y avait pas de chefs dans l'ordre. Les passages parallèles nous montrent clairement qu'on désignait ici les chefs temporels. Ainsi le pseudo-Salomon, VI, 2, 3 : Ἐνωτίσασθε οἱ κρατοῦντες... ὅτι ἐδόθη παρὰ τοῦ Κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν κτλ... Dans l'Épître aux Romains, XIII, 1 : οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ De même dans Jean, XIX, 11, il est question, comme dans tous ces passages, de l'autorité temporelle Nous avons ici encore une doctrine du judéo-alexandrinisme reprise par les Esséniens et acceptée par le Nouveau-Testament. — Cette opinion des Esséniens sur l'autorité nous explique aussi pourquoi ils ont été épargnés par les tyrans les plus cruels.

[2] *Quod omn. prob. lib.*, II, 458.

coup dans chaque ville, et les confrères venant du dehors trouvent chez eux maison ouverte. Ils entrent chez ceux qu'ils n'avaient jamais vus auparavant comme chez leurs amis les plus intimes. Ils n'emportent donc en voyage que des armes pour se protéger contre les voleurs [1]. » Il ressort clairement de ce texte qu'ils allaient souvent en voyage et qu'ils pouvaient voyager commodément et facilement. Quel pouvait être le but de ces voyages, sinon la propagande? La littérature judéo-alexandrine montre quel zèle ardent animait également les juifs hellénisants pour convertir le monde à leur mosaïsme philosophique. Du reste, l'auteur du *De vita contemplativa* nous donne un commentaire très net de ces voyages des Esséniens : « On trouve ces hommes, dit-il des thérapeutes, dans toutes les contrées, évidemment afin que les Grecs et les Barbares puissent aussi recevoir en partage le bien suprême [2]. »

Ce que nous savons, d'autre part, des Esséniens montre qu'il y avait parmi eux des classes inégalement soumises aux sévères règles de l'Ordre. On nous parle. d'un côté, d'Esséniens habitant les villes [3], et, d'autre part, d'Esséniens les fuyant à cause des vices qui y régnaient, cherchant la solitude des campagnes et établissant leur demeure dans les villages ou dans le désert [4]. Il est question aussi d'une classe d'Esséniens rejetant complètement le mariage [5], et d'une autre qui l'admettait [6] ; d'une communauté essénienne dont les membres étaient des hommes d'âge, à l'abri des orages de la vie et des passions, *chez lesquels il n'y avait ni enfant ni jeune homme* [7], et, ailleurs, d'une autre classe d'Esséniens qui adoptaient des enfants en bas-âge et les élevaient selon leurs principes [8] ; d'un côté, enfin, on nous assure que l'ordre des Esséniens comptait en tout quatre mille membres [9], et, d'un autre côté, qu'il y en avait des myriades [10].

Toutes ces contradictions apparentes disparaissent aussitôt qu'on accepte l'hypothèse de l'existence de nombreux Esséniens à côté de l'Ordre même et moins liés à ses règles. Il est indubitable

[1] *B. J.*, II, 8, 4.
[2] Philon, éd. Mangin, II, 474.
[3] Jos., *B. J.*, II, 8, 4 ; Philon, apud Eus., *Præp. ev.*, VIII, 11 ; éd. Mang., II, 632.
[4] Philon *Quod omn. prob. lib.*, II, 457; Pline, V, 17.
[5] Jos., *B. J.*, II, 8, 2 ; *Ant.*, XVIII, 1, 5 ; Philon, apud Eus., *Præp. ev.*, VIII, 11 ; Pline, *l. c.*
[6] Jos., *B. J.*, II, 8, 13.
[7] Philon, apud Eus., *Præp. ev.*, VIII, 11.
[8] Jos., *B. J.*, II, 8, 2.
[9] Philon, *Quod omn. prob. lib.*, II, 457 ; Jos., *Ant.*, XVIII, 1, 5.
[10] Philon, ap. Eus., *loc. cit.*

qu'il y eut une quantité d'Esséniens vivant dans les villes et d'autres qui vivaient loin du monde, menant au désert une vie de solitaires et d'ascètes, entourés d'une troupe de disciples avides d'apprendre et qui, comme Josèphe, passaient trois ans de noviciat. Tous ces disciples ne devenaient pas des Esséniens, mais, en même temps que l'éducation grecque, ils y puisaient les idées et les habitudes des Esséniens ils les importaient dans la vie pratique, et les répandaient ainsi au loin. C'est aux Esséniens de cette espèce qu'appartenaient Jean-Baptiste et Banus, le maître de Josèphe.

Nul, parmi les Esséniens, n'a su faire pénétrer les doctrines de l'Ordre dans les masses et échauffer les esprits jusqu'à l'enthousiasme comme Jean-Baptiste, qui enseignait sur les bords du Jourdain. Il était devenu, en quelque sorte, l'Elie du Messie qui allait venir, le christianisme s'est édifié sur ses épaules puissantes. Et si ce robuste support s'affaissa peu à peu sous la masse écrasante de l'édifice ecclésiastique et se réduisit à une simple pierre dédaignée par les maçons, on ne parvint cependant pas à l'écarter tout à fait, car un examen impartial des sources montre que Jean-Baptiste, quoique l'Eglise le regardât avec dédain, a été la pierre angulaire de cette construction monumentale.

En réalité, Jean a été fort injustement mis à l'écart. C'est lui qui avait remué les esprits comme nul autre avant lui, si bien qu'ils ne purent plus recouvrer le repos ; lui qui avait préparé tous les cœurs à recevoir la doctrine de Moïse et des prophètes épurée dans le creuset essénien, parée d'une grâce nouvelle et d'un attrait puissant [1]. On n'avait qu'à continuer son œuvre pour produire une grande révolution religieuse [2], et lorsque la semence semée par lui commence à produire ses épis, Jean est mis à l'écart et peu à peu diminué ! Le mouvement religieux provoqué par lui fut cependant si puissant et si durable qu'il obscurcit pendant longtemps l'action de Jésus ; cela ressort clairement du récit de Josèphe [3], qui parle avec beaucoup d'admiration de l'œuvre de Jean-Baptiste, et qui ne semble pas se douter de l'existence de Jésus. Cependant plus tard l'action de Jean fut représentée comme une sorte de préface au christianisme, son baptême fut considéré comme insuffisant [4], on ne tint plus autrement compte de lui, il

[1] Jos., *B. J.*, II, 8, 11.

[2] Marc commence effectivement son Évangile en disant que c'était Jean qui donna la première impulsion puissante pour la formation du christianisme. Il dit : « *Ceci est le commencement de l'évangile* de Jésus-Christ, le fils de Dieu... C'est la voix de quelqu'un qui crie dans le désert : préparez le chemin du Seigneur... » Jean était au désert, il baptisait et prêchait le baptême de repentance. »

[3] *Ant.*, XVIII, 5, 2.

[4] Ep. aux Hébr., VI, 12.

fut réduit à être un simple témoin en faveur de Jésus et on prit à la lettre ce qu'il dit modestement de lui-même : « Il faut qu'il (Jésus) croisse et que je diminue [1] ».

Cet effort à présenter les travaux préparatoires de Jean avec des contours effacés et aussi vagues que possible est déjà visible dans le quatrième évangile. Il se comprend, sans doute, si on songe que le christianisme, cherchant à s'émanciper peu à peu du judaïsme, devait trouver gênant qu'on lui rappelât toujours que l'essénisme avait été son seul parrain et que celui-ci l'avait nourri et fortifié de son sang Jean se rattachait au judaïsme, c'est-à-dire au judaïsme essénien, rien dans son caractère et dans son œuvre ne trahissait la moindre intention de s'en écarter. Et c'est ce juif encore tout dévoué à l'ancien état de choses qui devait avoir donné une impulsion si puissante à la fondation de la nouvelle Alliance ? Jamais ! Il ne pouvait donc être qu'un précurseur et rien de plus. Il avait eu un pressentiment — c'est le seul mérite qu'on lui reconnaît — de la splendeur qui viendrait bientôt après lui, il n'était pas la splendeur elle-même.

En vain, les disciples de Jean, qui le prenaient pour le Messie, lui et non Jésus [2], et qui longtemps encore après sa mort lui conservèrent une fidélité inébranlable, protestèrent-ils contre cette conception qui ravalait leur maître ; en vain ils invoquèrent le mouvement baptismal commencé par Jean et suivi d'un succès si imprévu, mouvement par lequel Jésus lui-même se laissa porter [3] ; le quatrième évangéliste, dont le christianisme est déjà plus avancé que celui du premier évangéliste, prétendait en savoir plus long qu'eux à ce sujet. Sa relation, au fond, n'est qu'une polémique contre les disciples de Jean encore gênants à ce moment-là ; elle est ainsi conçue : « Il y eut un homme qui fut envoyé de Dieu et s'appelait Jean. *Il vint pour être témoin*, pour rendre témoignage de lumière, afin que tous crussent en lui. *Il n'était pas lui-même la lumière, mais il était envoyé pour rendre témoignage de la lumière.* Et c'est ici le témoignage que Jean rendit, lorsque les Juifs envoyèrent de Jérusalem des sacrificateurs et des lévites pour lui demander : qui es-tu ? Il le confessa et ne le désavoua pas : je ne suis point le Christ. Qu'es-tu donc, lui demandèrent-ils ? Es-tu Élie ? Et il dit : je ne le suis point... Je suis la voix de celui qui crie dans le désert... Ensuite Jésus

[1] Jean, III, 30.
[2] Luc, III, 15 ; Clément, *Recogn.*, I, 54, 60.
[3] Jean, III, 22 et s.

et ses disciples vinrent en Judée ; il y demeura avec eux et y baptisait. Et Jean baptisait aussi à Énon, près de Salim, parce qu'il y avait là beaucoup d'eau et qu'on y venait pour être baptisé ; car Jean n'avait pas encore été mis en prison. Or une dispute s'éleva entre les disciples de Jean et les Juifs touchant la purification, et ils dirent à Jean : « Maître celui qui était avec toi au-delà du Jourdain, auquel tu as rendu témoignage, le voilà qui baptise et tous vont à lui ». Jean leur répondit : « Personne ne peut rien prendre, s'il ne lui a été donné du ciel[1]. » Vous-mêmes vous m'êtes témoins que j'ai dit que ce n'est pas moi qui suis le Christ, mais que j'ai été envoyé devant lui... « Il faut qu'il croisse et que je diminue. Celui qui vient d'en haut est au dessus de tous[2]. »

Après ces observations préliminaires, voyons le portrait que Josèphe nous fait de Jean Baptiste, comparons-le avec celui que nous donne le premier évangéliste et avec ce que les Actes des apôtres disent de l'effet aussi fort que durable du mouvement baptismal et nous aurons ainsi la double conviction que l'action inaugurée par Jean a été vraiment grandiose et qu'en outre, elle est sortie du fleuve de l'essénisme.

Josèphe raconte la défaite que le roi de l'Arabie Pétrée avait infligée à Hérode Antipas, et il ajoute : « Beaucoup d'entre les Juifs voyaient dans la ruine de l'armée hérodienne un acte de la Providence, qui infligeait à Hérode le juste châtiment de la mort de Jean-Baptiste. En effet, Hérode avait fait mettre à mort cet homme de bien, qui engageait aussi les Juifs *à être zélés pour la vertu, à pratiquer la justice envers leurs semblables, la piété envers Dieu*, et, ainsi préparés, à venir au baptême, car alors le baptême sera agréable à Dieu, parce qu'ils ne le pratiqueront pas en vue de la rémission des péchés — leur âme étant déja sanctifiée par une vie conforme à la justice —, mais en vue de la sanctification du corps. Comme de toutes parts la foule venait à lui — ses discours provoquaient une vive émotion —, Hérode commença à craindre que l'éloquence entraînante de celui qui exerçait une influence si puissante sur les hommes n'amenât facilement une émeute. Il jugea donc plus habile de s'en débarrasser avant qu'il eût tenté quelque chose, plutôt que d'avoir à regretter son indécision, si une révolution éclatait. Sur ce soupçon d'Hérode, Jean fut arrêté et envoyé à la forteresse déja mentionnée de Machérous, où il fut décapité. Les Juifs eurent la conviction que la

[1] C'est une sentence essénienne, comme nous l'avons vu.
[2] Jean, I, 6 et s. ; III, 22-36.

mort de cet homme fut la cause de la catastrophe qui fondit sur l'armée, Dieu étant irrité contre Hérode [1]. »

Cette relation ne laisse rien à désirer en fait de clarté. Jean est placé ici en pleine lumière, on y rend entièrement justice à sa puissante personnalité, à la force persuasive, émouvante et entraînante de sa parole, sans ombre d'une glorification *intentionnelle*. Mais c'est aussi comme *un véritable Essénien* que Jean nous apparaît ici : « Il est un excellent homme qui engageait aussi les Juifs à être *très zélés pour la vertu, à pratiquer la justice envers les hommes, la piété envers Dieu.* » Si on compare à cela ce que Philon dit, en termes courts et précis, sur le canon moral des Esséniens, l'essénisme de Jean sera irréfutablement établi. D'après Philon [2], « les Esséniens sont instruits dans la sainteté, dans la piété et la justice, ils examinent toutes choses à l'aide de cette triple règle : si elles répondent *à l'amour pour Dieu, à l'amour de la vertu, à l'amour du prochain.* » C'est avec cette triple devise essénienne que nous voyons Jean enseignant et enflammant le peuple.

Ce qui atteste tout aussi clairement l'essénisme de Jean, c'est l'effort qu'il fit pour rendre au baptême son sens primitif, qui, avec l'expansion de l'essénisme, s'était altéré, et pour faire comprendre qu'il n'était agréable à Dieu qu'après que le néophyte « avait sanctifié préalablement son âme par une vie conforme à la justice ».

Le portrait de Josèphe est complété par celui de Mathieu : « En ce temps-là, Jean-Baptiste vint et prêcha dans le désert de la Judée disant : Amendez-vous car le royaume des cieux est proche [3]. C'est celui dont le prophète Isaïe a parlé en disant : La voix de celui qui crie dans le désert dit : Préparez le chemin du Seigneur, aplanissez ses sentiers. Or, ce Jean avait un habit de poils de chameau et une ceinture de cuir autour de ses reins, et il ne se nourrissait que de sauterelles et de miel sauvage. Alors ceux de Jérusalem, de toute la Judée et de toutes les contrées voisines du Jourdain venaient à lui et se faisaient baptiser, confessant leurs fautes [4]... En ce temps-là, Hérode le Tétrarque entendit

[1] *Ant.*, XVIII, 5, 2.

[2] *Quod omn. prob. lib.*, II, p. 458.

[3] Il est digne de remarque que Mathieu, IV, 17, prête à Jésus la même parole, ce qui prouverait qu'au début l'action de Jésus ressemblait à celle de Jean-Baptiste et était considérée comme telle. En effet, à la nouvelle de l'exécution de Jean, Jésus prend la fuite (Math., XIV, 12, 13 ; cf. *ibid.*, 1, 2), ce qui prouve suffisamment qu'en sa qualité de partisan et de collaborateur de Jean-Baptiste, il avait à craindre le même sort.

[4] Math., III, 1 et s. ; cf. Marc, VI, 17 et s. ; Luc, III, 19, 20.

ce qu'on publiait de Jésus. Et il dit à ses serviteurs : C'est Jean-Baptiste, il est ressuscité des morts, c'est pour cela qu'il fait ces choses. Car Hérode avait fait prendre Jean et l'avait fait lier et mettre en prison, au sujet d'Hérodias, femme de Philippe son frère, parce que Jean disait à Hérode : Il ne t'est pas permis de l'avoir pour femme[1]. »

Si Josèphe nous présente Jean-Baptiste agissant comme un Essénien, Mathieu nous le montre aussi avec le costume essénien. La vie ascétique de Jean, comme le premier évangéliste la décrit en traits fort concis, était celle de beaucoup d'Esséniens de cette époque. C'est exactement ainsi que Josèphe dépeint son maître Banus. La suite de la relation de Mathieu où il est dit que « ceux de la ville de Jérusalem, de toute la Judée et des pays voisins du Jourdain accouraient vers Jean » s'accorde entièrement avec ce que l'historien juif dit à ce sujet, et fournit la preuve de la grande importance du mouvement provoqué par Jean-Baptiste. Les deux documents ne diffèrent qu'au sujet de l'incarcération et de l'exécution de Jean-Baptiste. Josèphe croit qu'Hérode s'est débarrassé de Jean, uniquement par crainte que le mouvement toujours grandissant dont il était l'auteur, s'il n'était enrayé, ne renversât l'ordre de choses établi ; tandis que l'évangéliste est porté à croire que Jean s'est attiré sa ruine par le courage avec lequel il flétrit l'adultère d'Hérode.

Cette dernière relation, qui attribue l'exécution de Jean-Baptiste plutôt à la vengeance qu'à la crainte, diminue naturellement l'importance que Josèphe attache au mouvement johannique. Mais si la version de Mathieu est la vraie, si, par suite, Hérode ne voulait atteindre que la personne de Jean devenu gênant par ses récriminations, et non le mouvement provoqué par lui, pourquoi Jésus prit-il donc la fuite à la nouvelle de l'exécution de Jean[2] ?

Assurément Jean était un Essénien, bien qu'il ne soit pas possible de prouver qu'il ait appartenu à l'Ordre. Il fut le premier qui ouvrit, avec un succès sans exemple, l'accès de la doctrine essénienne à la foule, et il contribua plus que tout autre au triomphe de la devise de l'essénisme : « Il faut conquérir par toute l'énergie possible l'adhésion à la vertu[3]. » C'est avec cette devise qu'il livra l'assaut au royaume céleste, pour que désormais chacun y pût entrer. « Depuis le temps de Jean-Baptiste, dit Jésus, selon Mathieu[4], le royaume des cieux est forcé et les violents le ravissent. »

[1] Math., XIV, 1 et s.
[2] Math., XIV, 13.
[3] Math., XVIII, 1, 5.
[4] Math., XI, 12.

Et dans Luc [1] : « La loi et les prophètes ont prophétisé jusqu'à Jean et, depuis ce temps-là, le royaume de Dieu est annoncé par les évangélistes et *chacun y pénètre par force.* »

Quoi d'étonnant donc que le mouvement baptismal de Jean ait été durable? Il l'a été en réalité, et cela est prouvé, non seulement par la polémique dirigée dans le quatrième évangile contre les partisans du baptême de Jean, mais encore par les Actes des apôtres qui nous apprennent que, vingt-cinq ans après la mort de Jésus, il y avait encore des confréries de baptême, non dans des coins retirés et perdus, mais dans de grandes villes bien fréquentées, qui restaient fidèles au baptême et à la doctrine de Jean, qui n'avaient encore rien su de Jésus, ou, s'ils en avaient entendu parler, ne voulaient pas le reconnaître comme le Christ, et qui n'avaient pas la moindre notion d'un *baptême spirituel.* Il y avait encore là un vaste champ à conquérir pour le christianisme paulinien. Ce passage des Actes étant fort instructif, nous allons le reproduire ici : « En ce temps là vint à Éphèse un Juif nommé Apollos, natif d'Alexandrie, homme éloquent et puissant dans les Écritures. Il était instruit dans la voie du Seigneur, mais n'avait connaissance que du baptême de Jean. Il commença à prêcher hardiment dans la synagogue ; quand Aquila et Priscilla l'eurent entendu, ils l'emmenèrent et l'instruisirent plus exactement de la voie de Dieu... Pendant qu'Apollos était à Corinthe, Paul parcourait les provinces supérieures et vint à Éphèse, où il alla trouver les disciples (d'Apollos) et leur dit : Avez-vous reçu le Saint-Esprit, lorsque vous êtes devenus des croyants? Ils lui répondirent : nous n'avons pas même ouï dire qu'il y ait un Saint-Esprit. Et il leur dit : de quel baptême avez-vous donc été baptisés? Ils répondirent : du baptême de Jean. Alors Paul leur dit : Jean a baptisé du baptême de la repentance en disant au peuple qu'ils devaient croire en celui qui venait après lui, c'est-à-dire en Jésus, qui est le Christ... [2] »

Ainsi un juif alexandrin, Apollos, « homme éloquent, puissant dans l'Écriture », parcourait les contrées et les mers en qualité de disciple de Jean, en prêchant et en enflammant les esprits, répandant « avec un zèle ardent » la doctrine de Jean-Baptiste, lui gagnant des partisans, longtemps après la mort de Jésus, dont il ignorait l'action. Il fallut qu'à Ephèse, les pauliniens Aquila et Priscilla lui enseignassent plus exactement les voies du Seigneur. Cet exemple est pris entre beaucoup d'autres, parce que cet

[1] XVI, 16.
[2] Actes des apôtres, XVIII, 24-28 ; XIX, 1-10.

Apollos est devenu plus tard une des plus puissantes colonnes du christianisme paulinien. Mais combien n'y avait-il pas de ces disciples des Esséniens qui, ne s'étant pas ralliés comme Apollos au paulinisme, n'ont pas été mentionnés par les écrivains chrétiens et qui parcouraient alors le monde aussi loin que la langue grecque était parlée, en prêchant la doctrine essénienne !

Dans la classe des Esséniens encore purs de tout contact avec le christianisme, du genre de Jean-Baptiste, il faut ranger sans doute aussi l'auteur du IIe poème sibyllin [1], composé environ vers l'an 80 après Jésus-Christ, et sa pieuse communauté, qui rejetaient le culte des sacrifices, annonçaient l'approche du Jugement du monde, prêchaient la pénitence et recommandaient les bains purifiants du baptême [2].

Pour terminer cette étude, nous examinerons encore brièvement la question de savoir si l'essénisme nourrissait aussi dans son sein la croyance au Messie. On l'a souvent supposé, sans en apporter de preuves directes. Mais, si Jean était un partisan de l'essénisme, la question est facilement résolue. Jean-Baptiste, ayant été pris lui-même pour le Messie et ayant annoncé la venue prochaine du Messie, fait demander à Jésus du fond de sa prison : « Es-tu celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre [3] ? » Jésus, prémunissant ses disciples contre les faux prophètes et les faux messies qui viendront, ajoute : Si on vous dit qu'il est dans le *désert*, n'y allez point, dans la *chambre*, ne le croyez point [4] ». Nous avons ici une allusion très claire, soit aux solitaires esséniens en général qui habitaient le désert, soit à Jean en particulier. Jésus donne lui-même l'explication de cette allusion en un autre droit où il s'adresse à la foule accourant auprès de Jean-Baptiste, en ces termes pleins de reproches : « Qu'êtes-vous allés voir au désert ? Voulez-vous voir un roseau agité par le vent ? Mais encore qu'êtes-vous allés voir ? Était-ce un homme vêtu d'habits précieux ? Un prophète ? Oui, vous dis-je et plus qu'un prophète [5]. »

Mais un autre passage, rarement invoqué, corrobore l'opinion qui attribue aux Esséniens la prédication de la croyance au Messie. Philon vante la liberté vraie et indomptable à laquelle

[1] Cf. Ewald, *Enstehung, Inhalt und Werth der sibyllichen Bücher ;* Göttingue, 1858, p. 46 et s. ; Delaunay, *Moines et Sibylles*, p. 375 et s. ; Freudenthal, *Alexander Polyhistor.*, p. 129.

[2] Orac. Sibyll., IVe vol., vers 27-30 ; 172-179, 164-169.

[3] Math., xi, 3 ; Luc, vii, 19 ; cf. Math., xvi, 13 et s. ; Marc, viii, 27.

[4] Math., xxiv, 26.

[5] Math., xi, 7-10.

les Esséniens s'étaient élevés, et dit à ce sujet. « Cela parut clairement lorsqu'il y eut en ces contrées beaucoup de potentats différant de caractère et de manière d'agir. Les uns s'efforcèrent de dépasser en sauvagerie les bêtes féroces, ne négligeant aucune cruauté, sacrifiant leurs sujets par bandes ou les dépeçant vivants, à la manière des bouchers, membre par membre, ne s'arrêtant que lorsque la justice divine régnant sur les choses humaines eut suspendu sur leur tête le même destin. D'autres tournèrent leur folie et leur extravagance vers un autre genre de perversité, ils devinrent d'une aigreur indicible, parlant doucereusement et montrant, sous le masque d'une parole mielleuse, un caractère violent, flattant à la manière des chiens venimeux ; ils causèrent des souffrances incurables et laissèrent dans les villes, comme monuments de leur impiété et de leur haine du genre humain, le sort inoubliable de leurs victimes. Mais aucun, ni parmi les plus cruels, ni parmi les perfides et les hypocrites, ne put faire du mal à la communauté des Esséniens ou des saints ; désarmés par la droiture vertueuse de ces hommes, tous les reconnurent comme des hommes indépendants et de nature libre [1]. »

Comment concilier cette assertion avec la relation suivante de Josèphe? « Ils méprisaient, dit-il au sujet des Esséniens, la douleur et la dominaient par leur force d'âme ; une mort honorable était pour eux préférable à la vie. Dans la guerre contre les Romains, ils ont affirmé la force de leurs sentiments. On les vissa et on les étendit sur le chevalet de torture, on broya et brûla leurs membres ; cependant, malgré l'emploi de tous les instruments de supplice, on ne put leur arracher un blasphème contre le Législateur, pas même les forcer de manger un mets défendu, leur imposer une flatterie envers leurs bourreaux ou leur faire verser une larme. Ils riaient au milieu des souffrances, raillant ceux qui les mettaient à la torture, quittant joyeusement la vie, comme un bien qui leur serait rendu [2]. »

Que pouvaient donc avoir fait ces saints si doux, aimant la paix par dessus tout, pour avoir été persécutés si cruellement et si inhumainement pendant la guerre contre les Romains? Josèphe passe sous silence la cause de cette persécution, elle ne rentrait pas dans son système. Toutefois elle n'est pas difficile à deviner : *les Esséniens furent persécutés à cause de leur participation à la guerre.*

La lutte désespérée contre Rome fut entreprise principale-

[1] *Quod omn. prob. lib.*, II, 459.
[2] *B. J.*, II, 8, 10.

ment parce qu'on comptait en toute confiance sur l'intervention divine, sur l'apparition du Messie : « Ce qui poussa le plus les Juifs à la révolte, dit Josèphe, c'était un oracle à double sens de leurs écritures sacrées : en ce jour il sortira un homme des frontières de la Judée et il dominera le monde [1]. » Ces espérances messianiques existaient déjà de bonne heure dans le peuple. Déjà à l'époque du second triumvirat, on attendait l'apparition du Messie. La sibylle publiait alors cet oracle : « Mais si Rome domine aussi un jour l'Egypte, alors apparaîtra parmi les hommes le plus grand règne du roi immortel ; il viendra un prince sacré (αγνὸς ἄναξ) qui dominera à toute éternité toutes les contrées de la terre [2] ».

La domination sans frein des procurateurs des vingt dernières années avant la chute de la Judée avait surexcité au plus haut degré l'attente messianique et précipita finalement le malheureux peuple juif dans la lutte périlleuse contre Rome. C'est à cette lutte que les Esséniens prirent part, et de leurs rangs sortit un remarquable capitaine [3]. Comment cela se fit-il? Les mêmes Esséniens qui prêchaient l'amour de l'humanité, que Josèphe vante comme « les serviteurs de la paix [4] », qui avaient une telle horreur de la guerre que, chez eux, Philon le fait ressortir, il n'y avait pas moyen de trouver ni un artisan fabriquant des flèches, des lances, des épées, des casques, des cuirasses ou des boucliers, ni un armurier, ni un fabricant de matériel de guerre [5] : ces mêmes Esséniens oublient subitement leurs doctrines de fraternité et se précipitent tête baissée dans une lutte meurtrière! Y a-t-il pour cette contradiction une autre explication que celle-ci : les Esséniens étaient précisément convaincus que le jugement du monde était proche, que leur Messie attendu si ardemment allait apparaître?

Cependant le Messie ne vint pas. Malgré leur vaillance indomptable, malgré leur héroïsme, les Juifs furent complètement écrasés dans la catastrophe de l'an 70. Quelle importance pouvait donc avoir, en présence du million de Juifs tombés dans cette lutte

[1] *B. J.*, VI, 5, 4 ; cf. Tacite, *Hist.*, V, 13 : Pluribus persuasio inerat antiquis sacerdotum literis contineri, eo ipso tempore fore ut valesceret oriens profectique Judæa rerum potirenter... Suétone, *Vespas.*, ch. IV : Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Judæa profecti rerum potirentur. Id., ... Judæi ad se trahentes rebellarunt.

[2] Orac. Sibyll., III, 46-50 ; cf. III, 652-656 : « Alors Dieu enverra du côté du soleil (απ' ἠελιοιο) un prince qui mettra fin à toute guerre sur la terre, détruisant les uns et gardant fidelité aux autres. Toutefois, il n'accomplira pas tout cela suivant sa propre inspiration, mais en exécution de la volonté du grand Dieu. »

[3] Jos., *B. J.*, II, 20, 4 ; III, 2, 1.

[4] *B. J.*, II, 8, 6.

[5] *Quod omn. prob. lib.*, II, p. 457.

désespérée, le petit groupe d'Esséniens, qui comprenait à peine 4,000 hommes et qui subissait les persécutions sanglantes des Romains? Aussi leur Ordre sombra-t-il dans cette terrible défaite. Mais l'essénisme survécut aux Esséniens, il s'infiltra dans le pharisaïsme et imprégna de son esprit le christianisme primitif.

Pour conclure, disons que, pour nous, l'essénisme, loin d'avoir été un fruit du judaïsme pharisien, fut, au contraire, considéré et condamné par le pharisaïsme comme un produit éminemment hérétique. Les Esséniens étaient hérétiques dans leur croyance relative au temple, où ils refusaient d'offrir des sacrifices, et leur hérésie était plus accentuée que celle des Sadducéens, lesquels admettaient, au moins, que le temple était le centre du culte et de la nationalité juive et se soumettaient, quand ils étaient revêtus de dignités politiques, aux décisions des Pharisiens [1]. Ils étaient hérétiques dans leur croyance relative à la résurrection : « Ils affirment, dit Josèphe, que les corps disparaissent [2]. » Or, d'après le Talmud, quiconque nie la résurrection n'a point part à la vie future [3]. Ils étaient enfin hérétiques, parce qu'ils croyaient que « Dieu est la cause du bien, mais non la cause du mal [4]. » Leur célibat était également contraire à la doctrine pharisienne. Aussi nous ne comprenons pas comment on arrive à concilier entre elles les différences si prononcées qui séparent le pharisaïsme de l'essénisme.

Si l'on veut à toute force découvrir dans le Talmud une allusion aux Esséniens, on ne peut la trouver que dans le mot de « Hizonim », ces *externes hérétiques* « qui suivaient les prescriptions bibliques, mais ne tenaient nul compte de la tradition [5]. » Nous savons par le Talmud que cette secte a existé. Et, certes, les Esséniens étaient, dans l'acception la plus large du terme, des Hizonim, des externes. Par suite de leur aversion pour le culte des sacrifices, ils étaient *exclus* du temple, et, de plus, le système qu'ils avaient adopté pour interpréter la Loi [6] avait quelque chose d'étrange et s'éloignait de la méthode pharisienne. Tout les désignait donc pour être qualifiés de ce nom d'*externes*, personnes en dehors du judaïsme, et l'opinion qu'ils professaient au sujet du

[1] *Antiq.*, XVIII, 1, 4.
[2] *B. J.*, II, 8, 11.
[3] *Sanhédrin*, 90 *a*.
[4] Les traités de *Megilla*, 25 *a*, et *Berakhot*, 33 *b*, combattent cette doctrine par les paroles suivantes : האומר׳׳׳ ועל טוב יזכר שמך ׳׳׳ דמשמע על טוב אין ועל רע לא וכ׳.
[5] Levy, *Neuhebr. u. chald. Wörterbuch*, III, p. 46.
[6] *Megilla*, 24 *b*, דרך החצונים. Cf. *Revue des Études juives*, t. III, p. 280.

temple, et leur manière de vivre si singulière et si originale, et leur langage et leur interprétation allégorique de la loi et leurs conceptions mystiques de la divinité et de la création[1]. Aussi, malgré soi, on est amené à supposer que les défenses édictées contre les *livres extérieurs*[2] pourraient bien avoir été dirigées contre les écrits, tenus secrets plus tard, des Esséniens.

Il semble probable que c'est leur exclusion du temple qui a fait donner aux Esséniens le nom de Hizonim, nom que les traits caractéristiques de l'ordre essénien expliquent mieux que les diverses interprétations proposées jusqu'à ce jour. De même que les Pharisiens ont été ainsi appelés parce qu'ils vivaient à l'écart de la foule, de même les Esséniens ont été appelés Hizonim, *exclus* (ειργομενοι)[3], parce qu'ils étaient exclus du temple. L'explication que nous proposons pour le terme de Hizonim nous paraît, au point de vue étymologique, au moins aussi juste que l'hypothèse, admise généralement aujourd'hui, que le mot d'*Essénien* dérive du mot *Hassidim*.

FRIEDLÆNDER.

[1] La doctrine secrète des Esséniens sur la divinité et la création préoccupait déjà vivement les docteurs à l'époque de Johanan ben Zakkaï, ils la considéraient comme très dangereuse. On sait que les docteurs recommandaient de se montrer très prudent au sujet de cette doctrine, et il ne semble pas douteux que les conceptions esséniennes ont été déclarées hérétiques. Quand Josua ben Hanania dit à Ben Zoma, méditant sur la création : עדיין בן זומא מבחוץ, « Ben Zoma est encore dehors, » c'est-à-dire chez les Hizonim, les *hérétiques* (cf. Joel, *Bliche in die Relionsgesch.*, I, p. 163, et Bacher, *Die Aggada der Tan.*, p. 427), il fait certainement allusion aux Esséniens, qui avaient des conceptions toutes particulières sur la création.

[2] ספרים החיצונים, *Sanhédrin*, 90 *a* et passim.

[3] *Antiq.*, XVIII, 1, 5.

SENS ET ORIGINE

DES

SYMBOLES TUMULAIRES DE L'ANCIEN-TESTAMENT

DANS L'ART CHRÉTIEN PRIMITIF

(SUITE[1])

Le passage de la mer Rouge, la pluie de cailles, la manne, la grappe de raisin, la colonne de nuée.

La concision presque hiéroglyphique et la simplicité des symboles que nous avons observés jusqu'à présent contrastent avec une scène que, à cause de son étendue et des soins compliqués exigés de l'artiste, l'on ne s'attendait pas à trouver dans le canon de l'art chrétien selon l'Ancien-Testament : le passage des Juifs à travers la mer Rouge [2]. Toutefois, Bosio et Aringhi attestent avoir vu cette scène parmi les peintures des catacombes (v. Kraus, *R. S.*, 288), mais aucune de ces reproductions n'a été conservée, de sorte que nous ne connaissons cette scène que par des reliefs de sarcophages ou d'anciennes mosaïques. Ce qui prouve l'antiquité de son admission dans le canon, c'est le fait de sa diffusion dans diverses contrées. De Rome, Garrucci nous donne une série d'exemples, t. 308, 5, 309, 3, 358, 1, 366, auxquels M. Le Blant, p. 13, en ajoute deux nouvelles, de Spalato en Dalmatie, t. 309, de Pise, t. 364, 3. Chez les sculpteurs de pierre de la Gaule, cette scène jouit d'une véritable prédilection. M. Le Blant a étudié (p. 16, 50, 51, 54, 55, 56, 57) les exemples fournis par Arles et ceux du reste de la Gaule (p. 13, 109, 116, deux sarcophages, 139, 146). Cette scène est répétée comme une tradition stéréotypée. Nous

[1] Voir plus haut, p. 33.

[2] Garrucci, t. XXII, 2, veut voir dans la peinture détruite de S. Domitilla (Lefort, p. 71) les Juifs se préparant à quitter l'Egypte et leur marche à travers le désert, mais il n'y a à cela aucun fondement.

voyons l'armée égyptienne, sur des chariots et des chevaux, sortant habituellement par la porte d'une ville. Pharaon, reconnaissable à sa lance et à son bouclier, apparaît sur une *biga* avec des chevaux cabrés; la mer fait irruption et commence à engloutir les Égyptiens, mais Moïse se tient sur le bord, le bâton à la main, devant les Israélites sauvés, qui conduisent des enfants et qui contemplent l'anéantissement de leurs ennemis; Miriam [1] entonne, avec le tambourin, le chant de triomphe; à l'extrémité de la scène, une flamme sur le chapiteau d'une colonne indique la colonne de feu du camp juif. Sur le sarcophage d'Arles, t. VIII, je vois, dans les roues roulant sur les flots, l'illustration d'Exode, XIV, 25. Les chevaux et les cavaliers tombant dans la mer, la tête en avant, peignent le vers du chant de victoire, XV, 1. Sous le char de Pharaon apparaît ordinairement, sur les monuments, une figure reconnaissable à sa rame ainsi qu'à divers autres attributs comme le dieu de la mer; de même, dans le voisinage des portes de la ville, il y a parfois deux figures féminines reposant sur le sol, portant des vases ou des urnes et qui sont interprétées comme des symboles de la terre ou des divinités fluviales. Je crois qu'on a généralement oublié qu'ici c'était le ps. CXIV, 2, que les artistes voulaient symboliser et que c'est la retraite de la mer et du Jourdain, décomposé, suivant l'ancien système, en ses deux sources, qu'on a représentée ici par ces trois figures. C'est donc la même scène qui joue un si grand rôle dans l'iconographie du baptême de Jésus, où, par allusion du ps. CXIV au baptême, trois figures servent de témoins, lorsque Jean baptise Jésus dans le Jourdain [2]. On prétend que, sur le tambourin que Miriam tient à la main, sur le fameux sarcophage de Metz (Garrucci, t. 395, 11), il y avait le monogramme chrétien ☧; mais M. Le Blant, p. 13, note 2, fait remarquer que du moins, sur la photographie, il n'a pu en découvrir la trace.

La comparaison de cette peinture avec ses imitations postérieures dans les manuscrits juifs est très remarquable pour le caractère stéréotypé de certaines traditions artistiques. C'est ainsi que je trouve le passage de la mer Rouge comme illustration au commencement du Piout ורשע שושני פרח de Siméon b. Isak, dans l'office du matin du septième jour de Pâque, dans mon Mahsor

[1] A cause de la singularité du fait, je citerai la question soulevée par Eitelberger, dans sa description du sarcophage de Spalato (*Jahrbuch der k. k. Centralcommission*, V (1861), p. 233), si, dans la noble figure de Miriam qui est ornée d'un bandeau frontal, « ce bandeau *représente les Tephillim* (*sic*), dont l'origine est fixée à cette époque ».

[2] Voir Strzygowsky, *Ikonographie der Taufe Christi*. Seule la représentation des fleuves au moyen de figures de femmes présente des difficultés.

manuscrit du rite allemand du xve siècle. Les chariots de guerre, les armes, les drapeaux, les boucliers sur chacun desquels apparaissent des armes, sont empruntés à l'époque ; les Juifs portent des chapeaux pointus, mais la disposition générale est la même ; les Juifs, ayant à leur tête Moïse portant son bâton, les femmes sous la conduite de Miriam, qui joue du tambourin, pour accompagner le chant, se sont retournés pour contempler la mer qui se précipite sur les Égyptiens. Les chevaux se cabrent ; le chariot, sur lequel se jettent les flots, a les roues de derrière qui se soulèvent ; seul, Pharaon semble s'échapper, les Égyptiens disparaissent dans les flots. Les Juifs ont exactement la même forme de toiles pendues à leur cou et renfermant la pâte, Ex., xii, 34, que nous voyons sur les sarcophages.

Une amplification de la scène de la sortie d'Égypte se trouve parfois sur les sarcophages, qui reproduisent les miracles de la marche à travers le désert. C'est ainsi que nous voyons sur les côtés longitudinaux du sarcophage d'Aix (Garrucci, t. 308 ; Le Blant, *Arles*, p. 50-1) Pharaon sommant Moïse et Aaron de quitter l'Égypte (Ex., xii, 31-2) et la pluie de cailles (Ex., xvi, 13). Cette dernière scène est aussi reproduite à part sur un sarcophage de Pise, comme sur la mosaïque de S. Marie Majeure et sur un couvercle de sarcophage d'Avignon (Le Blant, p. 116).

Il est impossible de distinguer par les peintures existantes si la récolte de la manne, qui est une continuation du miracle précédent, a été reproduite dans les catacombes. Les pains rassemblés dans quatre ou sept boisseaux, dans Garrucci, t. 20, 4, ont été pris, par Bottari, et ceux de la t. 24, par Aringhi, pour de la manne ; toutefois, ils ne sont qu'une image de la multiplication miraculeuse des pains opérée par Jésus. Sur la t. 59, 2, où Garrucci voit avec certitude la chute de la manne, cette opinion n'est nullement hors de doute. Le fait que la manne, qui est représentée sous forme de flocons de neige, est recueillie tombant dans les pans des vêtements, ne répond pas aux données bibliques. Kraus qui, dans *R. S.*, 293, et *R. E. P.*, III, 358, voit, comme de Rossi, dans cette peinture l'image de la manne, ne semble connaître aucune reproduction de ce fait sur les sarcophages, puisqu'il rejette l'interprétation de Martigny des deux bas-reliefs qui se trouvent sur des sarcophages de Marseille, et reconnaît, dans les prétendus vases de manne, les urnes de Cana, comme le font d'ailleurs aussi Garrucci, V, p. 56, et M. Le Blant, p. 39. Toutefois, il y a sur un sarcophage du musée de Latran que Schultze a reproduit dans ses *Catacombes*, p. 176, une scène de la récolte de la manne. Deux personnes étendues par terre doivent symboliser l'empressement

mis à recueillir le pain céleste. Il est vrai que cette interprétation n'est pas à l'abri du doute.

Le relief du sarcophage de Marseille (Garrucci, t. 332, 1) représentant deux hommes portant sur une perche une grappe de raisin, reproduit la scène de Nomb., XIII, 24. M. Le Blant, p. 39, note 4, a montré l'existence du même motif sur des lampes africaines et l'a discuté récemment (*Mélanges d'archéologie et d'histoire*, VI (1886), p. 238).

Par analogie avec ces symboles en partie mal interprétés, je parlerai ici d'une erreur commise au sujet de la colonne de nuée, que De Rossi a voulu voir sur un fragment de verre trouvé à Rome (*Bullettino di archeologia cristiana*, IV, 3 (1884-1885), p. 93). Un certain nombre d'hommes, rangés par groupes de deux, et dont sept seulement se voient, parce que le verre est brisé à cet endroit, se tiennent la tête fortement rejetée en arrière et regardant fiévreusement en l'air, fixant une apparition indiquée par six lignes de vagues. De Rossi voit ici les Israélites du désert et la colonne de nuée. L'impossibilité de cette interprétation saute aux yeux. D'abord comment la colonne de nuée peut-elle être représentée par des lignes ? Du reste, celle-ci était une apparition quotidienne qu'il n'y avait pas lieu de contempler avec tant d'étonnement. Enfin, comment reconnaître dans ces personnages représentés avec une ressemblance voulue, que leur groupement par deux désigne évidemment comme des saints en extase, les Israélites du désert ? Je m'explique la scène simplement comme le symbole du miracle de la Pentecôte de la descente de l'esprit saint dont les Actes des Apôtres, 2, 3, disent : « Et ils virent des langues séparées qui étaient comme de feu et qui se posèrent sur chacun d'eux ». Pour représenter cette apparition sur cet espace étroit, l'artiste a rassemblé les figures deux par deux sur le verre, et, correspondant aux six groupes, a représenté dans les airs six langues de feu, sous la forme de lignes de vagues apparaissant dans l'espace, vers lesquelles les assistants surpris lèvent les yeux. Le groupement des scènes de l'Ancien et du Nouveau-Testament n'a rien qui doive étonner sur les monuments chrétiens primitifs. Peut-être la disposition sur le verre, que trois lignes très visibles séparent en deux parties, une partie supérieure et une partie inférieure, était-elle conçue de manière que la partie supérieure portât les scènes tirées de l'Ancien-Testament, comme le sacrifice d'Isaac, Daniel dans la fosse aux lions, et la partie inférieure des scènes du Nouveau-Testament, comme le miracle de la Pentecôte.

De toute l'histoire de la sortie d'Égypte et de la marche à tra-

vers le désert, le seul véritable symbole qui se maintient, c'est la délivrance d'Israël au passage de la mer Rouge, le miracle de Moïse fendant et refermant la mer. Comme les sarcophages ne représentent aucun sujet qui n'ait été employé dans les peintures des catacombes, nous pourrions déjà, sans autre témoignage, admettre l'antiquité de ce symbole dans le canon de l'art chrétien primitif. Mais qu'est-ce qui lui a valu d'y être admis ? Que ce fut un véritable motif déterminant, mais non un symbolisme obscur, ni même un allégorisme si éloigné de la pensée des artistes anciens, nous sommes d'autant plus autorisés à le supposer que la complication de cette scène, la masse de ses figures, contrastant avec la brièveté ordinaire et la simplicité des symboles courants du christianisme primitif, s'opposaient à cette admission. Pour les artistes des sarcophages [1], ce sujet pouvait avoir de l'attrait, parce que, comme les antiques sujets de la chasse de Méléagre, il offrait à l'art chrétien un motif de riches développements, mais ce point de vue ne peut avoir été déterminant pour le choix et l'adoption du sujet. C'est pourquoi il semble, qu'ici aussi, c'est le miracle qui est la raison pour laquelle une scène si compliquée a été choisie pour des peintures funéraires. Là où il s'agissait de présenter à l'esprit des croyants le miracle de la résurrection dans sa vérité, le grand miracle de l'histoire de la formation d'Israël en peuple, le passage de la mer Rouge ne pouvait manquer. De même qu'il acquit une haute signification dans la liturgie juive, où on le lit chaque jour dans la prière du matin, de même il se trouve dans l'art chrétien primitif parmi les miracles de l'Ancien-Testament qui furent représentés pour symboliser la merveilleuse toute-puissance de Dieu. Nous le trouverions beaucoup plus fréquemment, si la difficulté du sujet n'en avait rendu la reproduction rare.

Moïse faisant sortir de l'eau du Horeb.

L'image représentant Moïse faisant sortir de l'eau du rocher du Horeb en le frappant de sa verge (Ex., XVII, 6) est peut-être, parmi les symboles empruntés par l'art chrétien primitif à l'Ancien-Testament, celui que cet art a le plus répandu. Cet épisode peut être considéré comme le noyau du symbole proprement dit, auquel vinrent se joindre ensuite d'autres faits de la vie de Moïse ; ce qui le prouve, c'est que les peintures des catacombes repré-

[1] Schultze, *Die Katakomben*, p. 171, trouve dans ces peintures les mouvements furibonds du Thiase bacchique.

sentent presque exclusivement cette scène unique. Nous l'y trouvons déjà au IIe siècle (Lefort, 20), et elle est répétée sur les murs, les voûtes et les arcosolies. Avec une véritable concision symbolique, on ne représente que Moïse avec la verge, et l'eau jaillissant miraculeusement en abondance du rocher. La verge, qui se termine en pointe, touche par son extrémité le rocher, qui lui est perpendiculaire. Au pied, on voit une fois, t. 30, un arbre. Moïse, représenté comme un jeune homme sans barbe, ne peut donc pas être pris pour le Christ[1]. Garrucci cite les exemples suivants tirés des catacombes : t. 7, 9, 18, 20, 25, où la tête de Moïse est entourée d'un bandeau, 30, 32, 33, 40, 44, 47, 48, 50, 51, 53, 55, 57 (deux fois), 61, 63, 65, 69, 70, 71, 73, 81, 82, 83, 91. On peut voir ici très clairement comment d'autres scènes de la vie de Moïse sont venues s'ajouter à celle-ci ; ainsi, t. 18, 4[2], Moïse est représenté dénouant ses sandales, tandis qu'à côté, il frappe le rocher ; t. 61, ces deux scènes sont représentées sur une voûte, se faisant face l'une à l'autre ; t. 57, sur une arcosolie, à gauche, Moïse frappe le rocher, et, à droite, il reçoit un rouleau des nuées. Il est donc peu vraisemblable que la figure isolée t. 31 désigne Moïse dénouant ses sandales, ou que la figure de t. 49 représente Moïse recevant la Loi.

Tandis que dans les catacombes on n'a représenté qu'une seule fois le peuple buvant l'eau du rocher, sous la forme d'un jeune homme (t. 18), la scène s'agrandit sur les sarcophages : le peuple est représenté par un ou deux hommes qu'à leur barette cylindrique on reconnaît pour des Juifs ; il n'est pas rare de trouver encore deux autres spectateurs, qui, suivant Ex., XVII, 5, représentent les vieillards accompagnant Moïse. Ce développement du symbole correspond l'admission, dans le cycle des peintures sur sarcophages, de la scène précédant immédiatement celle de l'eau jaillissant du rocher, c'est-à-dire le soulèvement du peuple. La foule révoltée contre Moïse (Ex., XVII, 2) est représentée comme suit : deux hommes, reconnaissables comme juifs à leurs barettes[3], entourent et pressent Moïse. Le nombre des monuments sur lesquels on trouve les deux événements ou, du moins, le miracle de l'eau jaillissant d'un rocher près du Horeb est immense. Garrucci cite, pour Rome seulement, les exemples suivants : t. 314; 315,1 ; 318,1 ;

[1] Schultze, p. 170, combat l'opinion de De Rossi, qui voit dans une des figures Moïse, et dans l'autre saint Pierre.

[2] Schultze, *Arch. Studien*, p. 167 et suiv., combat l'opinion de ceux qui veulent substituer Jésus à Moïse.

[3] Cf. Schultze, *ibid.*, p. 167 ; p. 173, ligne 2, au lieu de Gen., 17, 5, lire Exode, 17, 5.

320, 1 ; 323 (ici le buveur d'eau n'a pas le type juif) ; t. 358, 359, 361, 364, 365 (plus clairement chez Schultze, *Arch. Studien*, t. 22), 366 = t. 377, rappelant les catacombes par la naïveté de la reproduction, 367 sur trois sarcophages différents, où sur l'un d'eux Moïse est représenté, comme t. 374, 3, dénouant ses sandales ; 372,2 ; 374,3 ; 375,1 ; 376 ; 377 ; 378 ; 379 ; 380 ; 382 ; 385 ; de Girone, il cite t. 313, 318, 4 ; de Madrid, 314, 6 ; de Milan, 315,3 ; de Pise, 364, 3 ; de Saragosse, t. 379 ; de Campli, t. 399, 7. Parfois on voit aussi Moïse recevant la Loi de la main de Dieu ; Rome, t. 320, 1 ; 327 ; 358 ; 364 ; 366 ; Ancône, 326 ; Milan, 328 ; sur le sarcophage du Louvre, t. 324. M. Le Blant a publié dans ses *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1885, V, t. 5, p. 245-6, un sarcophage de Rome où est représentée la scène de Moïse recevant la Loi et ayant à côté de lui quelqu'un qui est sans doute Josué, la scène du rocher près du Horeb et celle de la révolte du peuple. Je négligerai les autres exemples cités par Garrucci et tirés de France, renvoyant à ce sujet au travail de M. Le Blant, qui décrit et étudie ces scènes p. 15, 27, 31, 49, 68, 69, 72, 84, 107, 126, 133, 136, comme il a d'ailleurs commenté celles d'Arles, p. 3, note 7, 13, 22, 27, 28, 36. Moïse recevant la Loi se trouve à Arles, d'après M. Le Blant, p. 10, 16, 35 ; dans le reste de la Gaule, d'après M. Le Blant, p. 17, 40, 144, 155. La scène où Moïse est représenté ôtant ses sandales est décrite par M. Le Blant, p. 111, 114 et 133. Le miracle de la source du Horeb reste donc aussi le sujet principal sur les sarcophages. La figure de Moïse [1] diffère ici de celle des catacombes par la longueur de la verge et parce que Moïse tient dans la main gauche un rouleau ; c'est ainsi que dans l'art chrétien de l'époque postérieure on caractérisait les prophètes.

En examinant la question de savoir à quelle circonstance les scènes de Moïse doivent leur admission dans le canon funéraire de l'art chrétien, on peut négliger les scènes du buisson ardent et de Moïse sur le Sinaï ; le miracle de la source du Horeb s'est affirmé comme le symbole le plus ancien. La scène de Moïse du Horeb, ainsi reçue dans ce canon, pouvait et devait, grâce au développement de l'art, donner naissance à des représentations d'autres faits miraculeux de la vie du prophète, mais, au fond, quelle raison a rendu cette scène propre à servir d'image funéraire ou de symbole ? Un coup d'œil jeté sur les peintures des catacombes montre que l'eau jaillissant avec une force irrésistible du rocher,

[1] La théorie du type de saint Pierre se retrouvant dans le Moïse a été réfutée par Schultze, p. 169-172. Hasenclever, p. 215 et suiv., a simplement répété les arguments de Schultze.

au contact de la verge, forme le miracle, le centre de la scène qui devait frapper aussitôt les yeux du spectateur. De même que les miracles de Jésus ne trouvèrent place dans les peintures tombales que parce que la toute-puissance divine, qui est la base de la croyance à la résurrection, s'y manifeste, ainsi le miracle de la source jaillissant du rocher doit être considéré uniquement comme le symbole de la toute-puissance divine opérant des prodiges. Schultze (*Arch. Studien*, p. 17) a mis ce point hors de conteste, et Hasenclever, p. 214, n'était nullement fondé, surtout en ce qui concerne le miracle du rocher, à admettre un rapport typologique. Cette scène n'a nullement, comme le croit Kraus (*R. S.*, 284), de rapport intime avec la résurrection de Lazare, avec laquelle elle se trouve habituellement. M. Le Blant (*Arles*, p. XIII, note 2, et p. 36) a démontré péremptoirement que c'est grâce à des considérations décoratives et purement artistiques que ces deux scènes sont placées ordinairement comme pendants aux extrémités des sarcophages. Elles n'ont pas plus de liaison entre elles que le miracle de la source du Horeb avec Adam et Ève, images que l'on trouve aussi se faisant face dans les peintures des catacombes, par exemple t. 53, 55. Il ne faut pas perdre non plus de vue cette circonstance que le miracle du Horeb est, en même temps, l'exemple le plus remarquable de la puissance de la prière, Moïse, pressé par le peuple altéré (Ex., XVII, 4), ayant invoqué le secours de Dieu. Dans les prières pour la pluie et dans celles qu'on appelle hoschanot, la poésie synagogale mentionne aussi Moïse faisant sortir l'eau du rocher et parle de sa prière exaucée par Dieu.

David et Goliath.

Bosio prétend avoir vu fréquemment David dans les peintures des catacombes, mais on croit aujourd'hui que son image ne s'y trouve, au contraire, que très rarement. Si le jeune homme tenant une fronde dans sa main droite mise à nu et qui est peint sur le plafond de S. Domitille représente bien I Sam., XVII, 40 (Garrucci, t. 25), la présence de David dans les peintures de catacombes dès la fin du IIe siècle serait prouvée (Lefort, p. 26); cependant Schultze, *Die Katakomben*, p. 105, a fait suivre d'un point d'interrogation l'explication de cette image comme étant « David avec la fronde ». D'après M. Le Blant, p. 35, 5, on aurait découvert, en 1882, à Rome, un second exemple de cette représentation. On aurait laissé de côté le géant, et le jeune héros seul, armé de la fronde, apparaîtrait sur les images.

Les sarcophages montrent ici, comme d'habitude, un développement de cette scène, en opposant le géant puissamment armé au jeune David, en donnant toutefois aux deux combattants la même taille (Le Blant, *Arles*, p. VIII, note 8). C'est ainsi qu'on les voit aussi sur le couvercle d'un sarcophage à Ancône, Garrucci, t. 326, 1, et plus fréquemment sur les monuments de la Gaule que M. Le Blant a décrits, p. 17, 21, 22, 35. Sur le sarcophage, aujourd'hui perdu, de Marseille (p. 35) qui n'a été conservé que par un dessin de Peiresc, la scène est encore agrandie et on voit David présentant la tête de Goliath à Saül. J'ai montré plus haut (p. 47), par la citation de R. Salomon b. Isak, que l'emploi de ce sujet dans l'art était aussi connu des Juifs.

Ce qui montre combien les explications ordinaires sont insuffisantes pour démontrer l'emploi d'une figure de l'Ancien-Testament dans l'art chrétien primitif, c'est l'explication si fréquente qui croit trouver Samson emportant les portes de Gaza sur une image qui représente, en réalité, le paralytique guéri et emportant son grabat sur ses épaules. C'est ainsi que Düntzer a méconnu également la présence de cette scène sur le verre doré de Cologne (*J. R. H.*, 42 (1867), p. 173) et a voulu y voir Samson, opinion déjà réfutée par M. Le Blant (*Arles*, p. 7, note 4) et Heuser (*R. E. P.*, II, 715). Le type de Samson devra donc, malgré Martigny, être rayé provisoirement du nombre des figures de l'Ancien-Testament représentées par l'art chrétien primitif.

L'admission de David dans les peintures funéraires s'explique, pour les interprètes non prévenus, simplement parce que la victoire du jeune homme sans armes sur le géant si bien armé est un miracle, une preuve de la toute-puissance divine, semblable aux autres miracles empruntés à l'Ancien-Testament.

L'ascension d'Elie, Elisée.

Déjà dans les catacombes[1], nous trouvons, dans la lunette d'une arcosolie de S. Domitille (Garrucci, t. 31), une représentation de l'ascension du prophète Elie (cf. Garrucci, II, p. 61). Le prophète est debout sur le quadrige, dont les quatre chevaux dessinent vivement leur mouvement vers en haut, et jette son manteau à Elisée, qui le suit du regard. Garrucci a cru, d'après l'analogie des sarcophages, reconnaître dans la figure placée à droite

[1] Kraus, *R. S.*, p. 291, affirme à tort que cette scène ne se trouve représentée « que sur des bas-reliefs ».

une personnification du Jourdain ; il était plus dans la vérité du symbolisme que M. Lefort, p. 41, qui voudrait seulement y voir un paysan assistant avec surprise à cette scène.

Sur les sarcophages, cette scène se trouve fréquemment. Garrucci cite des exemples de Rome, t. 327, 3 ; 372, 5 ; 396, 9 ; de Milan, t. 328, 2 ; du Louvre, t. 324, 2. Ce dernier vient d'Arles, où M. Le Blant, t. 18 (p. 31), a trouvé un autre exemple. La conception et le rendu de la scène par les artistes sont presque stéréotypés. Dans la divinité fluviale personnifiant le Jourdain et couchée sous le quadrige, M. Le Blant (Arles, p. XI, note 6) voit un trait emprunté à l'antiquité. Tandis que, dans les peintures des catacombes, Élisée fait, de la main nue, un signe à Élie, les sarcophages le représentent recevant le manteau dans ses mains respectueusement enveloppées, trait que M. Le Blant (v. l'index, *s. v.* mains enveloppées) a souvent rencontré sur les monuments.

De même que, sur le relief du musée de Latran (Garrucci, t. 396, 9 ; et Kraus, *R. S.*, 363), la tendance à élargir la scène a poussé l'artiste à représenter un ours, pour rappeler la suite du récit biblique, II Rois, II, 24, de même le relief du sarcophage d'Arles, t. XVIII, montre Élisée séparant avec le manteau d'Élie les eaux du Jourdain, II Rois, II, 14.

On trouvera naturel que l'ascension d'Élie ne pouvait manquer dans le canon des peintures funéraires. Il fallait, au contraire, s'attendre à la trouver plus fréquemment. En dehors du merveilleux qui caractérise cet événement, et qui aurait suffi seul à lui donner place parmi les symboles miraculeux des tombes, il y a, dans cette scène la parfaite expression de la pensée de l'immortalité, qui en fait une image funéraire du rang le plus élevé. Si Hasenclever, p. 220, voit donc dans cette scène une traduction chrétienne du Hélios, parce que, selon lui, « les chrétiens auraient pris une scène de la mythologie antique pour une scène de la Bible », il a encore une fois confondu le fond du symbole avec un de ses détails accidentels et, à cause des quatre chevaux *devant* le char, il a perdu de vue le prophète enlevé de terre *sur* le char.

La vision de la résurrection d'Ézechiel.

L'image que l'on devait s'attendre à voir le plus tôt et le plus fréquemment, parmi les symboles tirés de l'Ancien-Testament, dans le canon de l'ornementation funéraire du christianisme primitif, parce qu'elle révélait hautement la pensée de la résurrection, la vision d'Ézéchiel de la résurrection des ossements, se

présente en réalité fort tardivement et fort rarement. Aucune représentation de cette scène n'a été encore trouvée dans les catacombes ; et même sur les sarcophages, elle se trouve très rarement. Garrucci a cité deux exemples du musée de Latran, de Rome, t. 376, 4, et 398, 3, et un exemple de Girone, t. 374, 3. Schultze a reconnu la même scène sur un troisième sarcophage du même musée (*Arch. Studien*, p. 100), à Rome (t. 22), et un quatrième exemple sur un sarcophage, inconnu auparavant et très remarquable, trouvé dans le jardin de la villa Ludovisi. Les artistes représentent habituellement le moment où l'esprit commence à animer les corps déjà reconstitués ; la scène symbolise donc, Éz., XXXVII, 10. Aussi voyons-nous, à côté de corps étendus sur le sol et d'autres dont la tête paraît émerger du sol, des figures debout qui ont pu se dresser, grâce à l'esprit qui les anime, tandis que les autres vont seulement se lever. Si Schultze voit avec raison (p. 102) dans les bâtons sur lesquels marche le prophète (on n'en voit pas de traces sur le dessin) les ossements qui restent encore à vivifier, l'artiste, gêné par les limites de son art, n'aurait fait que reproduire côte à côte deux moments consécutifs de la scène. C'est aussi ainsi qu'il faudra expliquer les têtes ; toutefois, j'y vois les figures qui commencent à se redresser et à se lever de terre. Comme la sculpture a besoin de parler aux yeux, le discours du prophète adressé aux ossements devait être transformé en attouchement avec le bâton dont la force miraculeuse est connue par l'histoire de Moïse et des autres prophètes. Il n'est donc pas nécessaire de voir, comme Garrucci et Heuser (*R. E. P.*, I, 473), dans Ézéchiel, le type de Jésus. Il est incompréhensible que Heuser ait voulu voir aussi cette scène sur la patène d'or de Cologne, quoique Düntzer y ait vu, avec raison (*J. R. H.*, 42, 173), le miracle de la source du rocher. Les mains et les pieds, ainsi que la tête qui émerge, ne représentent pas des membres des morts, mais sont une allusion symbolique à la foule altérée qui se précipite vers la source d'eau. Je ne crois pas me tromper en reconnaissant, dans la figure qui conduit le prophète, l'image de Dieu sous les traits d'un ange. L'apparition divine qui conduit le prophète dans la plaine, qui le charge de missions et qui désigne la scène a été représentée symboliquement par les artistes sous la figure d'un compagnon du prophète ; croire, avec Martigny, que c'est un disciple d'Ézéchiel, ou, avec Heuser, que c'est le Christ, c'est contraire au texte biblique et au sens général de la scène. Les monuments ne nous fournissent aucune raison pour admettre que ces scènes représentent plusieurs compagnons différents, sous les traits desquels Schultze, p. 103, reconnaît des personnages du Nouveau-Testament. Les figures de

Garrucci, t. 374, 3, appartiennent à l'arrière-plan et forment les spectateurs des miracles de Jésus. Même si la tête est barbue, cela n'empêche pas de voir dans cette figure un ange, comme Schultze lui-même l'a prouvé, p. 150, par de nombreux exemples.

On ne peut méconnaître un instant la signification purement funéraire de cette scène. Comme le chapitre XXXVII d'Ézéchiel était pris pour la Haftara du sabbat de la fête de Pâque, ce chapitre était connu dans l'Église par la lecture régulière qui en était faite, d'après le témoignage de saint Jérôme, sur ce passage, *omnium ecclesiarum lectione celebrata*. Le symbolisme de cette scène est si clair et peut si peu être remplacé par un autre exemple biblique, que la question se pose impérieusement de savoir pourquoi le symbole propre de la résurrection, la véritable preuve classique de l'immortalité, est inconnu de l'art chrétien primitif et ne se trouve pas dans les catacombes et si peu sur les sarcophages.

Jonas.

C'est le prophète Jonas qui, parmi tous les symboles chrétiens de l'Ancien-Testament, a été le plus souvent représenté. C'est assurément la partie la plus ancienne du canon de l'art funéraire, comme cela ressort déjà de ce fait que, dans les cinq plus anciennes cryptes funéraires de la catacombe de Callixte, cette peinture se retrouve quatre fois. Les images de Jonas ornaient sans doute déjà les catacombes au Ier siècle ; M. Lefort, p. 17, les fait remonter seulement à la première moitié du IIe siècle. L'histoire de Jonas a fourni aux artistes un cycle de quatre images : 1° Jonas jeté à la mer et englouti ; 2° sa délivrance miraculeuse de la gueule du monstre marin ; 3° Jonas heureux à l'ombre du feuillage ; 4° le prophète triste et brûlé par le soleil. Un examen attentif des monuments nous obligera à considérer comme fond original du symbole la scène de Jonas englouti et rendu par le monstre marin. Cependant, dès que le cycle eut pris le caractère d'une tradition artistique bien établie, les quatre scènes paraissent avoir été traitées sur le même pied et chacune semble avoir représenté, même seule, le symbole de Jonas. C'est ainsi que nous voyons seulement, dans les reproductions de Garrucci, t. 72, Jonas englouti ; t. 77, Jonas rejeté par le monstre, t. 16, 35,1, 41, 44, 50, 63, 71,1, la tonnelle ; t. 2,2, le prophète attristé sous la tonnelle. Là où l'espace le permettait, comme parfois sur les voûtes des cubicula et des arcosolies, le cycle est représenté de

manière que les quatre images entourent l'image centrale du bon pasteur ; ainsi sur t. 35,2, 54, 79. Il y a deux et trois scènes t. 6, 8, 9, 22, 27, 51, 56, 62, 66, 76, 78, 83. La première représente le vaisseau, qui parfois est garni de mâts et de voilure, mais est figuré d'habitude sous forme d'un canot. L'équipage est figuré tout au plus par trois personnes. Sur t. 6 et 9, Jonas, contrairement au récit biblique, se jette lui-même à la mer ; ailleurs le prophète est toujours jeté à la mer par un matelot ou deux, la tête la première et les mains tendues en avant. Dans le voisinage du vaisseau, le monstre marin guette ; celui-ci, en sa qualité d'animal fabuleux, est emprunté aux antiques représentations de l'hippocampus ; ou bien, il vient saisir, de sa gueule ouverte, le prophète, tout près du bord du canot ; dans ce cas, les passages de Jonas, I, 15 et II, 1, sont amalgamés artistiquement. Sur la deuxième image, le monstre marin jette Jonas sur la côte, qui est indiquée souvent par une colline. De même que, dans la première scène, le prophète apparaît ayant les mains déjà prises dans la gueule du monstre, il apparaît ici la partie inférieure du corps encore engagée ; mais le corps redressé indique l'élan qu'il va recevoir. Les artistes des catacombes ont dessiné la tonnelle exactement d'après le récit biblique, de sorte que la tonnelle arrangée par le prophète lui-même, suivant Jonas, IV, 5, apparaît recouverte du Kikayon, l'arbre miraculeux que Dieu étendit au-dessus. Par les fruits de forme oblongue pendant en grappes abondantes à travers le feuillage, on peut reconnaître que les artistes voyaient dans le Kikayon, à l'exemple des Septante et de l'Itala, le κολοκύνθος, cucurbita ; c'est pour cette raison que la tonnelle est désignée habituellement sous le nom de tonnelle de citrouiller. Sur les images, les fruits pendent de toute part, comme Théodore de Mopsuestia l'a observé au sujet du Kikayon (v. Garrucci, III, p. 133). Il est incompréhensible que S. Jérôme, pour justifier sa traduction de Kikayon par *hedera*, lierre, ait pu se référer, comme le dit Rufinus, aux peintures des catacombes (v. Kraus, *R. S.*, 281), où la forme et l'abondance des fruits cucurbitacés est manifeste. Ordinairement le prophète apparaît couché sous la tonnelle, le bras droit entourant sa tête ; sur t. 63, il a le bras gauche autour de la tête. On ne peut distinguer dans les peintures s'il dort. La tonnelle desséchée, qui forme la quatrième scène, est reconnaissable, dans la plupart des cas, au petit nombre de feuilles ; souvent on ne voit que l'échafaudage dénudé de la tonnelle, sans aucun abri de verdure. Le prophète repose ; quelquefois aussi, par exemple t. 35, 54, 62, il est assis. Parfois il repose sans tonnelle, exposé entièrement aux rayons brûlants du

soleil. Il est toujours représenté nu ; la t. 27, où il est habillé et où le soleil ardent est indiqué par une véritable auréole, est d'autant plus frappante.

Les images de Jonas ne se trouvent pas seulement dans les catacombes de Rome et de Fünfkirchen, elles se rencontrent aussi, en très grand nombre, dans les sculptures des sarcophages, dans les pays les plus divers. Elles sont placées de préférence sur les reliefs de face, sur les côtés et sur le couvercle. Rome seule, dans Garrucci, fournit les exemples suivants : t. 301,2,3,4,5 ; 307,1 ; 316,4 ; 320,1 ; 357 ; 359,1 ; 367,3 ; 383,3 ; 384,3,4,6 ; 385,4 ; 396,11 ; 397,5,10-12 ; 400,10 ; 402,3 ; Pérouse, t. 321,4 ; Velletri, 374,4 ; Florence, 383,4 ; Osimo, t. 384,7 ; Alger, t. 385,5. Sous le buste du défunt, qu'on appelle imago clypeata, les scènes de l'histoire de Jonas apparaissent sur des sarcophages de Rome, Marseille et Pise (t. 357, 359,1). A cause du peu d'espace, le symbole y est tellement resserré, que l'on voit, à côté de la gueule du monstre marin, la tonnelle où repose le prophète, déjà rejeté sur le rivage. Les exemples d'Arles sont étudiés par M. Le Blant, p. 11, 35, et ceux du reste de la Gaule, p. 40, 48, 66, 73, 92, 99, 116. Les images des sarcophages se distinguent à peine de celles des catacombes ; tout au plus peut-on faire observer que, dans les images des sarcophages, la tonnelle manque et que l'arbre merveilleux étend seul son ombre sur le prophète, parfois *endormi*. Peut-être est-ce la difficulté technique qui a exigé cette dérogation. Le monstre marin, avec les contorsions puissantes de son corps gigantesque et hideux, est représenté plus fidèlement selon l'antique tradition. Par les feuilles et les fruits, le Kikayon des sarcophages ressemble à celui des catacombes ; une seule fois il paraît être rendu par un lierre. La règle établie par M. Allard et adoptée par M. Müntz (Études, p. 13), que la date des monuments où le Kikayon apparaît sous forme de lierre, d'après le terme employé par la Vulgate, est postérieure à cette version de la Bible (384), est donc de pure fantaisie, attendu qu'il n'existe pas de monument de ce genre et que les « plusieurs sarcophages des Gaules » qui doivent être dans ce cas sont encore à trouver.

La diffusion tout à fait extraordinaire du symbole de Jonas, dans l'art chrétien est attestée par des mosaïques, des verres dorés et même des ustensiles de ménage qui en ont été décorés. La coupe de verre de Podgoritza porte trois scènes de ce cycle. Les matelots en prière n'ont rien qui doive étonner ; leur attitude, les mains levées vers le ciel, traduit fidèlement le récit biblique, Jonas, I, 5, 14. Cette scène est reproduite de la même façon dans les catacombes et sur les sarcophages (v. Le Blant, p. 92,5-7 et

Schultze, *Arch. Studien*, p. 83). Le monstre marin est représenté deux fois, une fois avec Jonas dans la gueule, la seconde devant la tonnelle sous laquelle il a rejeté le prophète. La suscription est intéressante :

DIVNANDEVENT
REQUETILIBERATUSEST

« Jona de ventre ceti liberatus est » (cf. *Bulletino di archeologia cristiana*, II, 5, (1874), p. 155, et III, 2, (1878), p. 80 et s.). La même peinture est répartie en quatre médaillons sur la coupe de verre de Cologne, *J. R. H.*, 36, 136, de la collection Disch ; les scènes de Jonas englouti et rejeté existent seules sur la seconde coupe de verre de Cologne que Düntzer a décrite (*J. R. H.*, 42, 170). La colombe que l'on voit ici volant vers le vaisseau n'a nullement besoin de signifier l'arche. De ce que Jonas est placé sous l'arche, on ne peut pas en conclure, comme le fait Düntzer, qu'il existe un lien entre ces symboles. Ils ont été simplement très rapprochés l'un de l'autre, parce que la place manquait sur cet espace si étroit. De même il n'est pas du tout sûr que M. Le Blant, p. 102, note 7, ait raison de reconnaître, sur le sarcophage de Lucq de Béarn, Jonas figurant comme symbole stéréotypé de la résurrection, dans la figure qui est couchée sur les *aediculae* de Lazare et du bélier d'Abraham, placés l'un à droite, l'autre à gauche. Une figure de bronze trouvée à Bonn qui porte un corps d'homme barbu, dans l'attitude de la prière, sortant de la gueule d'un monstre marin, a été expliquée par Bellermann, *J. R. H.*, 33,4, 244, comme étant le prophète Jonas.

Les interprétations que ce symbole a reçues sont aussi nombreuses que ses représentations. Un fouillis d'explications a poussé autour de son sens originellement si simple. Mme Félicie d'Ayzac prétend, dans un fragment posthume sur Jonas (*Revue de l'art chrétien*, XXIX, 35), que « l'intention de ces sculpteurs a été surtout d'exprimer les divers sens, allégorique, anagogique et tropologique de l'épisode mis en scène. » Or, les artistes des sarcophages ont emprunté simplement leur sujet aux peintures des catacombes, qui, elles, sont plus anciennes que toutes les interprétations que les prédicateurs et les pères de l'Église y ont mises et que Bosio et autres ont énumérées. Ces naïfs peintres ignoraient probablement toutes les interprétations savantes qu'on a pu leur prêter ; même le passage de Mathieu, XII, 40, où Jésus compare son séjour de trois jours sous terre avant sa résurrection à celui de Jonas dans le ventre du monstre marin, ne peut servir à l'inter-

prétation de cette image. Cette résurrection elle-même manquant dans le cycle des peintures funéraires de l'art chrétien primitif, comment son prétendu symbole aurait-il pu parvenir à une représentation si fréquente? Schutze, que les interprétations des archéologues romains cités par lui, p. 76, ne satisfont pas, s'est livré à une tentative que Kraus, *R. E. P.*, I, 70, qualifie de « conception généralement accueillie avec gaîté », ce qui n'empêche pas Hasenclever, p. 213, de la trouver « heureuse ». Schultze part de cette opinion que « le récit biblique ne donne pas la moindre indication qui puisse servir de point d'appui à des recherches » (p. 79) et que le sujet, « dans la forme où il se présente à nous, ne peut être concilié avec le récit du livre de Jonas » (p. 81). L'une et l'autre assertion est erronée. Dans le récit biblique, Jonas est le héros de toute une série de miracles qui, comme tels, étaient déjà propres à figurer dans le cycle des peintures funéraires. La reproduction artistique de ces scènes est également conciliable avec le récit biblique. Schultze cherche d'une manière arbitraire et insoutenable le noyau du cycle entier dans la scène de Jonas reposant. Si le calcul de Mme d'Ayzac qui énumère plus de 20 peintures de Jonas reposant sous la tonnelle et plus de 40 autres représentant Jonas rejeté de la gueule du monstre marin, est contestable, on ne peut du moins affirmer en aucune façon que la première scène se trouve plus fréquemment peinte. Dans Jonas reposant, dit Schultze, p. 79, on a symbolisé le repos dans le sommeil de la mort, l'ἀναπαύεσθαι, quietare, dormire κοιμᾶσθε et même l'in pace des inscriptions tumulaires. La figure du prophète reposant lui rappelle celle d'Endymion endormi. Schultze n'ose pas décider (p. 82) si celle-ci a seulement influencé le symbole, ou si, en général, toute la peinture est empruntée à l'antique, tandis que Hasenclever, p. 213, écarte même le doute, en soutenant que l'Endymion endormi est « l'antique prototype de la figure de Jonas reposant sous la tonnelle de citrouiller. » Mais si vraiment les anciens artistes avaient voulu symboliser l'image du sommeil de mort, le récit biblique de Jonas leur offrait un sujet plus rapproché et plus saisissant, savoir le prophète que le v. 5 du chap. I nous montre profondément endormi dans la cale du vaisseau au milieu de la tempête, sur une mer en furie.

Il est d'autant plus remarquable de trouver une interprétation si désespérée chez Schultze, qu'il compte lui-même, avec raison, à la p. 7, la délivrance de Jonas du ventre du poisson parmi les preuves et les garanties de la résurrection future, parmi les miracles de l'Ancien Testament. Il cite même, *ib.*, le témoignage

du Ve livre des Constitutiones apostolorum (IIIe siècle), où, parmi tous les miracles de l'Ancien et du Nouveau-Testament on parle aussi de Jonas en ces termes : Ὁ τὸν Ἰωνᾶν διὰ τριῶν ἡμερῶν ζῶντα καὶ ἀπαὴ ἐξαγαγὼν ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ κήτους, οὐκ ἀπορήσει δυνάμεως καὶ ἡμᾶς ἀνεγεῖραι.

Comme c'est le symbole de la délivrance d'une mort certaine qui a fait admettre Noé dans l'arche et le sacrifice d'Isaac dans le cycle des peintures funéraires, de même, pour Jonas, c'est surtout sa délivrance miraculeuse de la mort qui lui valut l'admission dans le canon de l'ornementation funéraire du christianisme primitif. Le monstre avalant et rejetant le prophète, le prophète englouti et rejeté, voilà le fond de la peinture, auquel vint se joindre le miracle d'un toit de feuillage né avec la rapidité de l'éclair et non moins rapidement desséché, qui était peut-être le symbole très facile à comprendre de la fragilité de ce monde.

Job.

Un homme solitaire, couvert de vêtements misérables, assis sur un quartier de rocher, qu'on trouve représenté un petit nombre de fois dans les catacombes, est regardé souvent comme désignant Job. Il est vrai que la figure juvénile ne correspond guère à l'idée que nous avons l'habitude de nous faire du malheureux martyr. Il paraît que les exemples cités par Garrucci, t. 31, 40, où le tesson avec lequel le personnage semble se gratter le pied droit, est la traduction du passage de Job, II, 8, ne représentent pas Job pour Bottari (v. Garrucci, II, p. 37), puisqu'il déclare ne pas connaître de peinture de ce héros biblique dans les catacombes. D'après M. Lefort, p. 26, cette peinture, si toutefois elle représente Job, date du commencement du IIIe siècle.

Sur les bas-reliefs des sarcophages, la présence de Job est hors de doute. Le martyr, barbu, est assis sur un tas de cendres ; devant lui se trouvent un ami et sa femme, qui lui tend la nourriture sur un bâton et se bouche le nez pour se préserver de son contact et de son haleine (Job, XIX, 17). C'est ainsi que la scène nous apparaît sur le fameux sarcophage du préfet romain Junius Bassus de l'an 359 (Garrucci, t. 322,2). Sur le fragment de Brescia, t. 323,3, on distingue, à côté de la femme, deux amis. S'écartant du récit biblique, le dessin de Peiresc de Reims montre Job assis sur un pliant (Le Blant, 18, et *Arles*, p. IX ; Garrucci, t. 341,1) ; devant lui se tiennent sa femme et un ami ; sur un autre dessin de Pei-

resc, dont M. Le Blant a parlé, *Arles*[1], p. 64, la femme de Job est seule.

Comme nous le voyons, c'est fort tard et très rarement que Job apparaît sur les monuments funéraires. Qu'est-ce qui a valu à cette scène son admission parmi les symboles funéraires? Hasenclever, p. 221, élude la solution de cette question, en contestant la présence de Job sur les peintures des catacombes et en les prenant pour les portraits des défunts; en fait de sarcophages, il ne semble connaître que celui de Junius Bassus. Toutefois, comme le portrait de Job sur les sarcophages est rare, mais nullement isolé, et comme il représente indubitablement le martyr de l'Ancien-Testament, sa présence dans les catacombes est vraisemblable *à priori* et a besoin d'explication. M. Le Blant l'a donnée en 1860 (*Revue archéologique*, juillet), en rappelant que Job, grâce à ses paroles (Job, XIX, 25-26) : « Scio quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum : et rursus circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum », est devenu dans l'église le héraut principal de la croyance à la résurrection et que ce passage a été employé pour des épitaphes pour la même raison; cf. Kraus, *R. S.*, 288. Rappelons encore une autre phrase de Job, I, 22 : « L'Éternel a donné, l'Éternel a repris, que le nom de l'Éternel soit béni », qui est arrivée à une si haute signification dans le rituel funéraire juif, qu'il constitue la véritable formule de la soumission aux desseins impénétrables de Dieu (צדוק הדין). Malgré tant d'idées funéraires qui se rattachent au nom de Job, son portrait n'étant pas devenu un symbole bien répandu dans l'ornementation funéraire chrétienne, il y a lieu de se demander pourquoi Job apparaît si rarement dans le canon de l'art chrétien primitif plutôt que de demander pourquoi il y a été admis. Sur le sarcophage de Lyon, il est représenté comme le prédicateur du dogme de la résurrection, comme un prophète, avec le rouleau à la main.

Hanania, Misael, Azaria.

Déjà dans les catacombes, nous trouvons le portrait des trois jeunes gens héroïques résistant à l'ordre de Nabuchodonosor d'adorer l'idole d'or, conformément au récit de Daniel, III, 15 et s. Cette idole est représentée ici, sur une colonne, comme un buste

[1] Kraus, *R. E. P.*, I, 62, suivant l'index de cet ouvrage prétend que M. Le Blant a étudié les représentations de Job sur les sarcophages, p. XXXVI et 11, 63. Or, le dernier passage seul parle de Job.

d'empereur (Garrucci, t. 35,2), trait que M. Le Blant a expliqué, p. 43[1]. Cependant la scène où les jeunes gens, en punition de leur désobéissance, sont jetés dans la fournaise est plus fréquente. Conformément au récit biblique, on représente habituellement les jeunes gens habillés à l'orientale avec le bonnet phrygien; sur les t. 24 et 64 seules ils apparaissent sans coiffure; sur t. 68, où les flammes se rejoignent par-dessus leurs têtes, comme un arc de feuillage, ils sont tout à fait nus. Ordinairement, la fournaise est un grand fourneau de forge auquel on a adapté une embouchure, comme dans t. 81, ou deux, comme t. 89, ou trois, comme t. 71 et 82,2 et même quatre, comme t. 24; les flammes s'en élèvent et entourent les jeunes gens à droite et à gauche. Sur la t. 62, on ne voit que la partie supérieure de la fournaise où se tiennent les jeunes gens, mais celle-ci ne représente nullement, comme le croit Heuser, *R. E. P.*, I, 78, un sarcophage ouvert. T. 64 et 77, les jeunes gens sont représentés sans fournaise, ils sont seulement environnés de flammes. Comme, dans cette dernière peinture, la colombe avec le rameau d'olivier symbolise le secours divin[2] que les jeunes gens reçoivent, ainsi, t. 82,1, on voit, parmi les trois jeunes gens dans la fournaise, apparaître une quatrième figure qui est représentée sans coiffure et qui doit évidemment symboliser l'ange, la quatrième figure dont Nabuchodonosor dit, avec surprise, Dan., III, 25, qu'elle a l'apparence d'un fils de Dieu. T. 71,3, le chauffeur est aussi représenté portant du bois au feu. La catacombe de Fünfkirchen a aussi la scène des trois jeunes gens dans la fournaise.

Sur les sarcophages, cette scène prend un caractère stéréotypé. Le fourneau porte trois embouchures; les flammes en sortent sous forme de langues; les jeunes gens portent le bonnet phrygien; les avant-bras levés pour la prière, les mains tendues. C'est ainsi que la scène est reproduite régulièrement sur les sarcophages romains, Garrucci, t. 314,3; 318,2; 320,1; 334,2; 382,4; 384,1; 379,2,6,7; 403,6; 404,3; ainsi que sur ceux de Manosque et Toulouse, t. 351,3 et 397,1. Un exemple d'Arles est rapporté par M. Le Blant, p. 55; ceux du reste de la Gaule sont traités par lui p. 15, 33, 93, 118, 128, 142 et 147. Le chauffeur se trouve sur des sarcophages romains, t. 397,6,7; sur des sarcophages gaulois, chez Le Blant, p. 128; p. 93, 118, il y a un chauffeur à chaque côté du fourneau. Sur le sarcophage de Rome t. 397,2, le buste impérial, placé devant la fournaise, indique la

[1] Ceci détruit la supposition de Heuser, *R. E. P.*, I, 76.
[2] Contrairement à ce que dit Heuser, *ibid.*, p. 79.

scène précédant le supplice ; t. 334,2 indique la scène qui a suivi lorsque Nabuchodonosor ordonne aux jeunes gens de quitter la fournaise. Dan., III, 36 : l'un en est déjà sorti, on voit apparaître encore dans la fournaise l'ange et les deux autres jeunes gens, et en même temps on voit la scène précédente représentant Nabuchodonosor et sa statue [1]. Cette dernière scène, le refus d'adorer la statue, est souvent reproduite seule sur des sarcophages gaulois, comme le démontrent les exemples d'Arles, Le Blant, p. 16, 43, et ceux du reste de la Gaule, *ibid.*, p. 11, 51, 93 et 120.

Sur le bas-relief de Bonn (*J. R. H.*, 13,151 et s.), la scène est reproduite comme sur les sarcophages. La position des mains des jeunes gens et leur attitude sur la coupe de verre de Cologne (*ib.*, 42,171) sont dignes de remarque. Comme sur la fameuse statue de Berlin de l'enfant en prière, les bras des trois jeunes gens sont levés, celui du milieu est tourné vers les spectateurs, les deux autres sont tournés vers les côtés, tous trois sont nus, contrairement au texte biblique. Les quatre flammes indiquées en rouge et or sont empruntées aux peintures des sarcophages. Sur la patène de Podgoritza, il n'y a ni feu ni fournaise, elle ne porte que les trois jeunes gens, habillés mais sans coiffure, dans l'attitude de la prière, avec l'inscription circulaire : TRISPVERIDEIGNECAMI [= tres pueri de igne camini].

Dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire,* V (1885), p. 102, M. Le Blant, pour expliquer le passage d'Aboda Zara 18ᵃ, où ses disciples crient à R. Hanina b. Teradion, le martyr, quand il est sur le bûcher : אף אתה פתח פיך ותכנס [בך] האש : « ouvre la bouche pour que le feu y pénètre », a renvoyé à plusieurs passages de la littérature de l'Église où « l'absorption de la flamme » amène la mort des martyrs. Aussi, Chrysostome trouve que le miracle des trois jeunes gens dans la fournaise consiste en ce qu'ils pouvaient ouvrir la bouche sans mourir. Il ne semble pas que les artistes des peintures et des bas-reliefs se soient servis de ce trait, car, bien que la position des mains désigne que les jeunes gens sont en prière, on ne peut pas soutenir qu'ils sont représentés sur les monuments la bouche ouverte pour parler ou pour chanter des louanges. L'interprétation d'une lampe où on prétend voir la représentation d'un instrument musical dans la main de l'un des jeunes gens est donc difficilement exacte.

Il est démontré, par sa fréquence même, que la scène de la fournaise était le noyau de cette représentation. L'épisode du refus d'adorer la statue a été ajouté, parce qu'il précède immédia-

[1] Cf. Le Blant, *Arles*, p. 44, note 1 et 2.

tément et était le prétexte et le motif du martyre ; il doit être considéré comme le développement du symbole original.

Il est indubitable que c'est la délivrance miraculeuse d'une mort certaine dans la fournaise qui a valu à ce fait sa place dans l'ornementation funéraire chrétienne. Qu'aux époques de persécution religieuse, cette peinture, qui, par elle-même, symbolisait la croyance à la résurrection, ait pris une signification toute particulière, on peut le concéder sans hésitation, quoique ce ne fût qu'un point accidentel et que ce ne soit pas cela qui a déterminé l'admission de cette peinture dans le cycle des peintures chrétiennes. Déjà dans les Constitutions apostoliques, 5,7, on fait ressortir le miracle de cette délivrance : τοὺς τρεῖς παῖδας ἐκ καμίνου βαβυλωνίας. M. Le Blant, p. 33, montre combien le souvenir des trois jeunes gens était répandu dans le monde chrétien, par ce fait qu'à Alexandrie, ils avaient un temple spécial qui portait le nom de πιτρεσπετης, mot ayant la forme d'un barbarisme et qui s'explique par l'article copte πι et les mots grecs τρεῖς παῖδες. Il est vrai que, sur les monuments, la scène est plus ancienne que la mention qui en est faite par les auteurs ecclésiastiques ; cependant sa signification peut être la même, car il y a peu de symboles plus propres à représenter la résurrection que cette scène de l'Ancien-Testament.

Daniel dans la fosse aux lions.

Le plus ancien exemple d'une peinture de l'Ancien-Testament se trouvant dans les catacombes est celui de Daniel dans la fosse aux lions, ou plus exactement parmi les lions, car la fosse n'est indiquée qu'une fois, Garrucci, t. 53; cependant elle ne doit pas être considérée, comme le soutient Heuser, *R. E. P.*, I, 344, comme un « réceptacle à forme de sarcophage ». La peinture la plus ancienne de cette scène, qui se voit dans la catacombe de S. Domitille et qui vraisemblablement est du Ier siècle (Lefort, p. 13 ; Kraus, *R. S.*, p. 80 ; Garrucci, t. 19) est remarquable, parce que Daniel y est représenté habillé. On ne le voit plus ainsi que dans les catacombes de Naples (Schultze, *Die Katakomben*, p. 305), et là il porte même le bonnet phrygien. Dans les catacombes romaines, l'image est répétée d'une manière presque stéréotypée, t. 16, 23, 25, 31, 32, 43, 51, 55, 62, 64, 67, 70, 71, 72, 73, 82. Daniel est toujours nu, et le corps est celui d'un jeune homme dans l'attitude de la prière, les bras levés, et non en forme de croix, comme le croit Kraus, *l. c.*, 282. A ses pieds sont couchés deux

lions, jamais davantage, évidemment domptés, bien que la puissance de leurs crocs les montre redoutables. Dans le livre apocryphe du Dragon de Bel, dans le texte de la Vulgate, XIV, 31, il est dit qu'il y avait sept lions dans la fosse, mais les peintures des catacombes se montrent sur ce point indépendantes des apocryphes.

Les sarcophages sont d'accord avec les peintures sur ces points : Daniel est toujours nu, les avant-bras sont levés de la même façon, et il n'y a jamais plus de deux lions sur les bas-reliefs. Il y a des exemples à Aix, t. 301,3, où deux oliviers forment l'arrière-plan ; Mantoue, t. 320,2 ; Rome, t. 358,1, 359,1; Velletri, t. 374,4. On ne voit Daniel habillé, coiffé du bonnet phrygien et vêtu à la persane, que sur un sarcophage, à Ravenne, t. 332,3 (cf. Kraus, *R. S.*, 282, note 2). Sur des sarcophages postérieurs, la scène est agrandie, d'après les descriptions des apocryphes (Dan., XIV, 32 et suiv.). A côté de Daniel, apparaît parfois une figure, celle du prophète Habacuc, qui lui apporte des vivres, comme sur le sarcophage de Brescia, t. 323,2 ; à Rome t. 348,1 358,3 ; nous le voyons plus souvent entouré de deux figures, dans l'une desquelles, malgré sa barbe, il faut voir l'ange qui accompagne Habacuc, dans l'autre, celui-ci est représenté avec le plat de provisions, comme à Rome, t. 322,2 ; 365,2 ; 367,1,2, où la scène est placée sous l'*imago clypeata ;* 368,2 ; 398,4 ; à Pise, t. 364,3. M. Le Blant a étudié, p. 11, 16, 35, les exemples d'Arles, ceux du reste de la Gaule, p. 15, 55, 56, 81, 83, 99, 103, 118, 137, 148. M. Le Blant voit un développement de la scène dans l'arrivée du roi près de la fosse, suivant Dan., VI, 20 dans deux peintures, p. 15 et 103 [1]. Daniel n'apparaît habillé que sur t. 15 (p. 56), comme sur les agrafes mérovingiennes, et couvert d'un pardessus (t. 23, p. 81).

Les vases en verre présentent de remarquables variations de cette représentation, objet de tant de prédilection dans l'art chrétien. L'écuelle de Podgoritza montre Daniel habillé, toutefois sans coiffure, dans l'attitude de la prière, entre deux lions, avec la suscription DANIEL DE LACO LEONIS (sc. liberatus). Sur la patène en verre de Cologne, Düntzer veut reconnaître, devant la peinture des trois jeunes gens dans la fournaise, la scène où Habacuc saisit Daniel par le sommet de la tête (Dan., XIV, 35). Daniel lui-même apparaît ici, les bras étendus, en habit de dessous, entre *quatre* lions. Peut-être en voyait-on aussi quatre, deux de chaque

[1] C'est ainsi que Braun a compris la figure à côté de Daniel sur le relief de bronze de Bonn, *J. R. H.*, 13, 152, note 4.

côté sur le fameux verre que De Rossi (*Bullettino di arch. crist.*, IV [1], 3, p. 89 et s.) a décrit. Ici le lacus leonum est devenu l'amphithéâtre, les lions furieux sont représentés l'un au dessus de l'autre, prenant leur élan. On ne voit pas Daniel lui-même, mais seulement un coin de l'échafaudage (pulpitum) sur lequel il se trouvait. A travers les airs, on voit voler Habacuc, qu'un ange invisible conduit auprès de Daniel. Sur l'écuelle de la collection Disch (*J. R. H.*, 36, 126; 42,170, note 9), les médaillons dorés sont trop petits pour contenir la scène de Daniel avec les lions, aussi un médaillon porte le lion et l'autre Daniel en prière.

La signification de cette scène dans l'ornementation funéraire du christianisme primitif ne peut être douteuse. Comme la scène des trois jeunes gens dans la fournaise a passé du récit biblique dans le canon de l'art funéraire à cause de leur délivrance miraculeuse, ainsi Daniel sauvé de la fosse aux lions du même livre biblique y a été admis (v. Schultze, *Arch. Studien*, p. 17). L'opinion de Hasenclever [2], p. 214, qui soutient que lorsque Daniel fut représenté dans la catacombe de S. Domitille, les autres « imitèrent cette peinture sans y réfléchir davantage », est donc à rejeter. Il est inutile de chercher des réminiscences de l'antiquité, là où la relation avec la Bible est véritablement claire. La nudité de Daniel, n'étant pas exclue par le récit biblique, est certainement due au prototype romain des « condamnés aux lions ».

Tobie, Suzanne, Daniel.

Quoique les scènes tirées des apocryphes de l'Ancien-Testament n'aient laissé que peu de traces dans l'art funéraire du christianisme primitif, je veux pourtant les rassembler ici, parce qu'elles nous permettent de faire les mêmes constatations que les symboles de l'Ancien-Testament.

C'est ainsi que nous trouvons, assez rarement, il est vrai, parmi les peintures des catacombes, le jeune Tobie tenant le poisson à la main, par conséquent lors de sa délivrance miraculeuse près du Tigre (Tobie, VI, 5); chez Garrucci, t. 27, il apparaît nu, le bâton de voyageur à la main gauche, tenant, de la main droite, le poisson frétillant; sur t. 68, on le voit ayant un tablier autour des reins, mais, pour le reste, dans la même attitude que ci-dessus; à côté

[1] *Ibid.*, note 2. Au lieu de Heuser, il faut lire Düntzer; au lieu de p. 168, lire p. 170.

[2] Hasenclever n'a pas vu que dans Dan., XIV, 31, il est question de sept lions.

de lui se trouve son petit chien (d'après Tobie, VI, 1). Sur t. 73, on voit deux scènes réunies : Tobie effrayé et faisant signe à l'ange, au moment où, entrant dans le fleuve, dont la divinité est représentée sur l'image, il est menacé par le poisson, et Tobie sauvé montrant à son compagnon céleste le poisson qu'il a pris.

En dehors des verres dorés et d'un sarcophage de Vérone sur lequel le retour du jeune Tobie est représenté (Kraus, *R. S.*, 292), l'image de Tobie ne se trouve plus que sur le sarcophage d'Aire (Garrucci, t. 301,3 ; Le Blant, t. 26, p. 99, note 7), où il retire du poisson le fiel avec lequel il guérit son père (XI, 13).

Il ressort de l'analogie des exemples traités précédemment que c'est seulement le miracle de la délivrance de Tobie, et non le poisson, dans lequel on voit ordinairement une allusion au Christ, qui a déterminé l'adoption de cette scène. On n'a donc pas besoin de nier, avec Hasenclever, p. 221,2, la présence de l'image de Tobie dans les catacombes et d'interpréter cette peinture, évidemment biblique, comme une allusion à la profession du défunt enterré en cet endroit.

La présence dans les catacombes de l'image de Suzanne condamnée à mort et sauvée par l'intervention de Daniel est attestée explicitement par une suscription : on la trouve dans l'arcosolie de la catacombe Pretextate (Garrucci, t. 39,2), sous forme d'agneau entre deux loups ; au-dessus de l'agneau, il y a l'inscription : Susanna ; au-dessus d'un des loups : Senioris [= seniores]. M. Lefort place cette peinture (p. 80) au IVe siècle ; l'attribution à Suzanne de l'image de t. 53 [1], où une figure de femme apparaît entre deux arbres, à côté de chacun desquels il y a un homme qui guette, doit être certainement exacte. M. Lefort, p. 58 signale dans la catacombe de S. Agnès une image encore inédite ayant cette scène, qui a donné son nom au cubiculum de Suzanne.

M. Le Blant a reconnu la scène sur un sarcophage d'Arles, p. 25 ; on y voit les deux juges amenés devant Daniel, et Suzanne à côté d'eux ; sur le même monument, séparée de cette première scène, Suzanne au jardin entre deux arbres, derrière lesquels les vieillards guettent, lisant un volume. Un sarcophage que Millin a signalé à Carpentras, sur lequel devait se trouver Suzanne entre les vieillards, n'a pu être retrouvé par M. Le Blant, p. 26. Le serpent qui veut dévorer les jeunes oiseaux d'un nid d'arbre et où Martigny et Heuser, *R. E. P.*, II, 801, ont vu une allusion à Suzanne, n'a rien de commun avec celle-ci : c'est un ornement

[1] Kraus, *R. S.*, 292, croit, à tort, que Suzanne ne se trouve représentée qu'une fois sur des peintures.

antique, comme M. Le Blant l'a démontré, p. 46, 47, 135. Sur un sarcophage de Narbonne (Le Blant, p. 132), on voit les vieillards amenés de force devant le juge, Suzanne en prière et Daniel étendant la main vers elle.

L'écuelle de Podgoritza, qui porte, au-dessus d'une femme dans l'attitude de la prière, la suscription : Susanna de falso crimine (sc. liberata), prouve que l'interprétation qui fait de Suzanne le symbole de l'Eglise persécutée ne répond pas au sens naturel des monuments chrétiens primitifs ; la délivrance miraculeuse de l'accusation fausse pesant sur Suzanne et de la mort qui la menaçait, voilà ce qui rendit cette scène propre à figurer dans l'ornementation funéraire du christianisme primitif.

Sur le sarcophage de Narbonne, Daniel est représenté en même temps quand il empoisonne le dragon de Babylone (Dan., XIV, 26). A la scène de Daniel échappé miraculeusement à la mort dans la fosse aux lions, qui est le fond de cette peinture, s'est ajouté un autre miracle de Daniel, la mort du dragon adoré comme une idole. A la vérité, cette scène ne se trouve que fort tard dans la sculpture des sarcophages. C'est ainsi qu'elle existe sur un sarcophage à Mantoue, Garrucci, t. 320,2 ; et sur quatre sarcophages d'Arles, Le Blant, p. 11, 13, 21, 42. Rome et Vérone fournissent aussi des exemples de cette scène ; voir *R. E. P.*, I, 342.

L'écuelle de verre trouvée à Abbeville, dans une tombe du IVe siècle, porte, en quelque sorte, la preuve épigraphique établissant que les emprunts de certaines scènes de l'histoire de Daniel faits aux apocryphes sont venus simplement s'ajouter au fond de la scène de l'Ancien-Testament, de Daniel dans la fosse aux lions ; en effet, à côté d'Adam et d'Eve, on y voit simplement le cycle de Daniel, c'est-à-dire, Daniel entre les lions, Suzanne et Daniel avec le dragon (v. *Gazette archéologique*, IX (1884), p. 224 et s.).

Nous n'avons donc pas besoin de chercher un sens symbolique à la scène de Daniel avec le dragon et de lui trouver une signification funéraire, car elle n'est que le développement de la première scène de Daniel, et, pour tout dire en un mot, elle n'appartient pas au nombre des peintures symboliques, mais elle fait partie des peintures historiques de l'art chrétien primitif.

Origine des symboles funéraires tirés de l'Ancien-Testament.

Si nous faisons abstraction de l'image d'Adam et Ève, image funéraire la plus naturelle et n'ayant besoin d'aucune *motiva-*

tion, et si nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur la série des symboles empruntés à l'Ancien-Testament par l'ornementation funéraire du christianisme primitif, de ceux, du moins, qui ne sont ni isolés, ni douteux, mais qui se trouvent fréquemment et bien nettement sur les ornements, voici les types que nous constatons :

Noé dans l'arche,
Le sacrifice d'Isaac par Abraham,
La source miraculeuse de Moïse,
Le passage d'Israël à travers la mer Rouge,
L'ascension d'Élie,
La délivrance de Jonas,
Les trois jeunes gens dans la fournaise,
Daniel dans la fosse aux lions.

Autant la signification de chacun de ces symboles sur les tombes est claire, autant la solution devient difficile, quand on les considère comme un tout, comme un cycle bien fermé et qu'on recherche le motif de ce choix. L'opinion de quelques archéologues prétendant qu'une règle hiératique a guidé la main des artistes et que ceux-ci ont travaillé d'après la direction des prêtres préposés aux cœmeteries (Kraus, *R. E. P.*, I, 159) ne repose sur aucune preuve (v. Hasenclever, p. 239) et ne résoudrait pas le problème, parce qu'alors les motifs de ce choix réfléchi et intentionnel deviendraient tout à fait impénétrables. Mais, si ce n'est pas un corps constitué, un collège de prêtres, qui a imposé ces motifs aux artistes et qui a imaginé pour eux cette série de peintures, comment expliquer le nombre si faible de types qui arrivèrent à une diffusion si grande et à une représentation presque stéréotypée ? On ne pourrait prétendre qu'il ne se trouvait pas, dans toute l'Écriture-Sainte, de symboles funéraires plus appropriés, plus clairs, plus indispensables que ceux-ci. Schultze fait remarquer, au contraire (*Arch. Studien*, p. 7), que ce « cycle nettement délimité n'emprunte et ne garde que peu de chose de la matière fournie par l'Écriture-Sainte, et ce qu'il emprunte est généralement peu propre au but recherché ou, du moins, d'une manière très restreinte ». Hasenclever dit, p. 21 : « On ne voit pas bien pourquoi on n'a pas choisi d'autres sujets qui étaient assurément plus propres à servir pour l'ornementation des tombeaux », et, p. 213 : « Ce qui a engagé les chrétiens à choisir parmi les nombreuses histoires miraculeuses de la Bible, précisément la délivrance de Daniel, le miracle de la source de

Moïse et la conservation des trois jeunes gens dans la fournaise, on ne peut guère le savoir avec certitude ». Il est impossible de reconnaître dans les types représentés un choix reposant sur une étude réelle de la Bible et conçu dans un certain but. Si, par exemple, la pensée de représenter la croyance à la résurrection était prise pour motif dirigeant de ce choix, comment pourrait-on alors expliquer que Job se trouve si rarement et que la vision de la résurrection d'Ézéchiel soit totalement absente parmi les peintures des catacombes, qui sont pourtant les documents les plus anciens de l'art funéraire chrétien. Heuser dit, *R. E. P.*, I, 472 : « La vision d'Ézéchiel, *in medio campi*, *qui erat plenus ossibus* (Ézéchiel, XXXVII, 1) devait *naturellement* se présenter dans la grande nécropole des catacombes comme l'image de la résurrection générale des morts. » Il est donc incompréhensible qu'elle apparaisse si tard sur quelques rares sarcophages, et nous sommes forcés de croire que ce motif était étranger aux peintres des catacombes, que, par suite, tous leurs types ne provenaient pas d'un choix raisonné fait dans l'Écriture-Sainte. Pourquoi ne trouvons-nous aucune reproduction du miracle de la résurrection accompli par le prophète Élisée sur le fils de la Sunamite (II Rois, IV, 33 et s.)? Le problème devient encore plus insoluble si, avec les archéologues romains, on voit, dans les symboles de l'Ancien-Testament, des hiéroglyphes indiquant certains dogmes. Si l'eucharistie devait déjà être représentée dans les catacombes, pourquoi n'y trouve-t-on pas l'image de Melchisédec (Gen., XIV, 18), dans lequel l'Église voit le plus ancien représentant de ce dogme, et qui apparaît[1], en effet, fréquemment sur des mosaïques et des peintures, qu'on se représente si intimement liées à l'Eucharistie que la lunula du Saint-Sacrement est désignée sous le nom de Melchisédec ? Le petit nombre et le choix des types de l'Ancien-Testament sont particulièrement remarquables et difficiles à expliquer, lorsqu'on les compare avec les scènes de l'Ancien-Testament représentées sur les mosaïques et par la peinture ecclésiastique postérieure. Sur les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure, à Rome, sur lesquelles le pape Sixte III a fait représenter l'histoire d'Israël, l'histoire biblique d'Abraham à Josué seule est décrite en quarante scènes. M. Müntz (*Études*, p. 25) remarque, avec raison, que l'apparition de la Vulgate en l'an 384 a influé considérablement sur ce choix des peintures bibliques. La reproduction artistique de sujets de l'Ancien-Testament, quand elle s'appuie bien sur l'Écriture-Sainte, embrasse d'une

[1] Voy. Kraus, *R. E. P.*, II, 390.

manière uniforme tout le domaine biblique, et, inversement, un art qui se borne à peu de types, dans le choix desquels on ne découvre aucun principe, ne peut s'appuyer sur l'Écriture-Sainte même.

De même, il est impossible d'expliquer le nombre et le choix des scènes de l'Ancien-Testament dans l'art funéraire du christianisme primitif par ce motif que ces scènes sont reproduites dans le Nouveau-Testament. A vrai dire, la tentative a été faite, notamment par Braun, qui, dans *J. R. H.*, 13, 164, s'exprime ainsi : « La raison pour laquelle ces images de l'Ancien-Testament ont été si souvent reproduites se trouve dans le xe chapitre de l'Épître aux Hébreux, qui avait, pour l'artiste chrétien, la même importance spéciale que pour le théologien chrétien, et qui, pour l'histoire de l'art du christianisme primitif, mérite une considération particulière, qu'elle n'a pas encore obtenue jusqu'à présent. »

On veut parler ici du xie chapitre, où sont évoquées les figures du passé dont parle l'Ancien-Testament, pour en faire des témoins classiques des miracles de la πίστις, de la foi, et parmi lesquelles on donne même une place à Rahab, Ῥαὰβ ἡ πόρνη (v. 31). Un coup d'œil jeté sur les sujets qui sont cités dans ce chapitre et qui ont été réellement traités montre combien ce document a peu contribué à fournir des matériaux à l'art chrétien primitif. Où trouve-t-on, dans l'ornementation chrétienne primitive, une trace d'une image de Jacob mourant (v. 21) bénissant ses deux petits-fils Manassé et Ephraïm ? Où y a-t-il une trace de Joseph prenant, avant sa mort, des dispositions pour l'ensevelissement de ses restes (v. 22), ou de Moïse exposé sur le Nil, que ses parents avaient caché pendant trois mois contre l'ordre du tyran égyptien (v. 23) ? Et pourtant les deux premiers sujets étaient éminemment propres à servir de symboles funéraires, si les artistes les avaient connus. D'ailleurs, les pères de l'Église n'ont-ils pas interprété dans le sens chrétien la manière dont Jacob bénit ses petits-fils (Gen., xlviii, 14) ! L'image de Moïse qui, lors de la sortie d'Égypte, emporta les ossements de Joseph (Ex., xiii, 19), n'était-elle pas un symbole tumulaire d'une signification saisissante, qui se recommandait aux artistes, si réellement ils s'étaient inspirés du xie chapitre de l'Épître aux Hébreux ? Si l'opinion de Braun est déjà ébranlée par le peu d'emprunts fait par l'art à ce document, elle sera tout à fait réfutée si nous considérons combien l'art a représenté de sujets qui manquent totalement dans ce document. Le fait que Jonas, les trois jeunes gens et Daniel, c'est-à-dire les types principaux et les plus répandus de l'ornementation funéraire, n'y sont

pas même nommés, prouve presque à lui seul que l'observation de Braun est insoutenable.

S'il nous est donc impossible de trouver, soit un motif déterminant dans le choix de ces types, soit un document littéraire qui en aurait été la source, nous ne devons pas, par désespoir, recourir à l'explication la plus impossible, au hasard. Nous avons vu, par l'examen des cas isolés, ce qu'il faut penser de la tentative de faire dériver de l'antiquité ces types de l'Ancien-Testament; un examen d'ensemble montre complètement l'inanité d'une entreprise qui consisterait à présenter un cycle de peintures de l'Ancien-Testament bien fermé et évidemment arrêté dans la pensée comme le résultat accidentel d'un développement reposant sur des documents payens. Plus la diffusion de ces symboles et leur concision hiéroglyphique nous forcent à croire que les artistes devaient compter être compris généralement, plus la question s'impose de savoir pourquoi précisément ces images ont été employées et à quoi on reconnaît qu'elles convenaient spécialement au but des artistes. Ce choix n'ayant pu être fait ni par une autorité, ni par une convention entre les artistes, il ne nous reste qu'à admettre que ce choix n'était plus nécessaire, parce qu'il avait déjà été fait, parce que ces types de l'Ancien-Testament avaient déjà été choisis antérieurement, comme étant propres à des buts déterminés, et que ces types avaient pris dans l'opinion publique ce caractère, si bien que l'art n'avait qu'à s'en emparer pour pouvoir présenter aux croyants un canon achevé d'images de l'Ancien-Testament. Mais où existait ce choix, où était ce canon qui n'avait qu'à se laisser traduire dans la langue de l'art? Je réponds : *dans la liturgie juive.*

Comme nous le dit la Mischna de Tanit, II, 1, les jours de jeûne public, quand on portait dans la rue l'arche sacrée et qu'on y répandait des cendres, comme sur les têtes des dignitaires supérieurs de la communauté, on insérait dans les Dix-huit bénédictions, ou Tefilla, entre la 7e et la 8e bénédiction, six autres prières dont les finales sont expressément indiquées. Dans le morceau tiré du Moussaf de la fête du Nouvel-An et récité en cette circonstance, il est fait mention de Noé et d'Abraham comme ayant reçu de Dieu des témoignages d'une prédilection extraordinaire : « Tu t'es souvenu avec amour de Noé, et tu l'as assisté de ton salut et de ta miséricorde, lorsque tu envoyas les eaux du déluge, pour faire périr les créatures à cause de leur impiété ». Avant la finale de la 7e bénédiction, dans laquelle on insère aussi des formules de prière, on dit en pareille occasion : מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה « Que celui qui a

exaucé Abraham sur le mont Moria vous exauce et écoute votre cri de détresse en ce jour ». Dans le même sens on dit à la fin des six intercalations :

1)	מי שענה את אבותינו על ים סוף	Celui qui a exaucé nos pères près de la Mer Rouge,			
2)	יהושע בגלגל	—	—	—	Josué à Guilgal,
3)	שמואל במצפה	—	—	—	Samuel à Mitzpa,
4)	אליהו בהר הכרמל	—	—	—	Elie au Carmel,
5)	יונה ממעי הדגה	—	—	—	Jonas dans le ventre de la baleine,
6)	דוד ואת שלמה בנו בירושלים	—	—	—	David et Salomon, son fils, à Jérusalem.

Quels que fussent le contenu et l'ordre des versets bibliques et des formules de prière récités avant et dans ces intercalations [1], il ressort, du moins, avec certitude des paroles obscures de la Mischna que ce sont des types tirés de l'Écriture-Sainte, des témoins classiques de secours miraculeux obtenus par des prières, qui ont formé le principal contenu de la liturgie des jours de jeûne et les finales des bénédictions additionnelles.

A la vérité, il faut faire un bond assez grand pour sauter de ces textes de la Mischna aux gaonim de la Babylonie, mais si nous songeons au caractère toujours conservateur du culte divin en général, et, en particulier, de la liturgie du jeûne, canonisée par la Mischna, nous n'hésiterons pas à nous servir des indications des gaonim Mar Sar Schalom et Scherira sur la manière dont la célébration publique des jeûnes était organisée dans les académies babyloniennes, pour expliquer et compléter la Mischna. Dans la collection des réponses des gaonim חמדה גנוזה (Jérusalem, 1863), 160, nous trouvons cette indication de Mar Sar Schalom : ואומר שליח צבור ענו אבינו ענינו כשענית לאברהם אבינו « Après la 7e bénédiction l'officiant dit : Exauce-nous, ô notre Père, comme tu as exaucé Abraham, exauce-nous ». La réponse explicite du Gaon Scherira à la communauté de Fez (*ibid.*, n° 161) prouve que c'était là le début de deux oraisons connues du rituel de la pénitence, et elle ajoute : ומתחיל ואומר ענו אבינו ענינו ענו מלכינו ענינו ענינו [וכ'] בשם שענית את אברהם אבינו בהר המוריה ענו וצבורא ענו בתריה מילתא מילתא « L'officiant commence ainsi : Exauce-nous, ô notre père, exauce-nous ; exauce-nous, ô notre roi, exauce-nous ; comme

[1] Zunz, *Die Ritus*, p. 130, et M. Bloch, שערי תורת התקנות, I, 1, p. 216 et s. Voir, du reste, le modèle de ces intercalations dans le Mahsor romain : תפלה לכל תענית צבור.

tu as exaucé notre père Abraham sur le mont Moria, exauce-nous; et la communauté répète mot par mot ». Ces oraisons de notre rituel de jeûne dataient donc de l'époque de la Mischna, Zunz aussi, *Ritus*, p. 130, déclare qu'il y a depuis la Mischna une liturgie prescrite pour les jeûnes qui fut quelque peu augmentée à l'époque des gaonim. Ces deux gaonim ont considéré ces oraisons comme étant si connues, qu'ils ne se crurent obligés que d'en indiquer les premiers mots. Pour nous, l'absence de renseignements plus précis est d'autant plus regrettable, que la forme du texte, en apparence la plus ancienne, dans le Siddour du Gaon Amram (Varsovie, 1865), II, כא, n'est pas d'Amram, mais une addition postérieure. Le texte du deuxième morceau, qui nous intéresse seul ici, a subi dans les divers rites juifs de nombreux changements, des suppressions et des additions; même la forme des oraisons a subi une transformation complète. Dans la plupart des rituels, elle est conçue comme suit : מי שענה לאברהם בהר המוריה הוא יענה « Que celui qui a exaucé Abraham sur le Moria nous exauce ». Elle est donc uniformément mise à la troisième personne d'après le schéma מי שענה ' ' ' ' הוא יענה. Le rituel de la Romagne et le Mahsor romain portent l'ancienne forme originelle de la deuxième personne כשענית ' ' ' ' ענינו, qui est aussi indiquée par le כשם שענית de Sar Schalom et de Scherira. Dans le Mahsor espagnol et, de même, dans le Siddour de R. Amram, מי שענה est devenu דיכנו ' ' ' ' ענינן. Comme il n'est question ici que des types de la Bible cités dans ces oraisons, je vais les énumérer tels qu'ils se trouvent dans le rituel des jeûnes allemand (= A), dans le Mahsor d'Avignon (= Av), dans le Mahsor romain (= R), dans le Mahsor sefardi (éd. Venise, 1544, f. 280 = S), dans le rituel de la Romagne (= P), dans le rite de Tripoli (שפתי רננות, éd. Venise, 1721, f. 7° = T), et enfin pêle-mêle dans le Siddour d'Amran (= Am), ce qui montrera en même temps que ces oraisons se suivent dans un ordre très différent [1].

[1] En partie d'après les communications de mon ami S.-J. Halberstam, de Bielitz; dans son מחזור צרפת manuscrit, l'ordre de succession est semblable à celui du Mahsor allemand; seulement Moïse et Aaron sont réunis et on y compte Elie et Ezra. Voir aussi ces oraisons amplifiées dans les collections des prières pour les cimetières, par exemple dans le מענה לשון (Francfort-sur-Meiu, 1726), f. 54 *b* et suiv.

	A	Av	R	S	P	T	Am
1.	Abraham	»	»	»	»	»	»
2.	Isaac	»	»	»	»	»	»
3.	Jacob	»	»	»	»	»	»
4.	Joseph	»	»	»	»	»	»
5.	Nos ancêtres à la mer Rouge	Moïse et Aaron dans le désert.	Nos ancêtres en Egypte	Moïse et nos ancêtres en Egypte	»	Nos ancêtres dans le désert	Moïse et nos ancêtres à la mer Rouge
6.	Moïse	Pin'has	Moïse à la mer Rouge	Aaron	»	Pin'has	Aaron
7.	Aaron	Josué	Au sanctuaire	Pin'has	»	Josué	Pin'has
8.	Pin'has	Elie	Eléazar	Josué	Eléazar	Gédéon	David et Salomon
9.	Josué	Samuel	Pin'has	Elie	Pin'has	Samuel	Elie
10.	Samuel	David et Salomon	Josué	»	Josué	David et Salomon	Elie
11.	David	Elie	Samuel	David et Salomon	Samuel	Elie	Ezéchias
12.	Salomon	Elisée	David et Salomon	Elie	Gédéon	Elisée	Jonas
13.	Elie	Ezéchias	»	Elisée	David	Jonas	3 jeunes gens
14.	Jonas	»	Elisée	Ezéchias	Salomon	Ezéchias	Daniel
15.	Elisée	3 jeunes gens	Ezéchias	Jonas	Elie	Manassé	Ezra
16.	Ezéchias	Daniel	Jonas	3 jeunes gens	Elisée	Daniel	Josué
17.	3 jeunes gens	Mardochée	»	Ezra	Jonas	»	Elie
18.	Daniel	Ezra	»	'Honi le tourneur de cercles.	Ezéchias	Mardochée	Mardochée et Esther
19.	Mardochée et Esther	Tous les justes	»	Tous les justes	Daniel	—	Tous les justes
20.	Tous les justes	—	Ezra	—	Ezra	—	—
21.	—	—	Mathatias	—	—	—	—
22.	—	—	'Hasmonaï	—	—	—	—
23.	—	—	Tous les justes	—	—	—	—

J'ai fait cette énumération dans le but de montrer que nous ne pouvons plus reconstituer le texte original de cette prière de jeûne. Comme la diversité de succession dans les différents rites et surtout les noms de Gédéon, Elie, Ezra, Mathatias, Hasmonaï et enfin Honi, le tourneur de cercles (voir Tanit, 23 *a*), qui n'apparaît qu'une fois, le prouvent, le nombre des types n'est nullement resté identique, mais a subi des modifications et des additions. Dans les temps anciens, ce texte a été évidemment plus court, quoiqu'il soit difficile d'établir quels sont les noms qui sont venus

s'ajouter à ceux qui étaient reçus primitivement. Il suffit de savoir qu'une liste des types de l'Ancien-Testament dressée pour la liturgie existait dans la synagogue, liste que nous possédons encore aujourd'hui sous une forme si altérée, que nous ne pouvons rien dire de sa forme originelle. Que serait-ce donc si l'art chrétien primitif s'était servi de ce canon pour ses peintures funéraires, s'il fallait chercher là une réponse à la question de savoir pourquoi précisément quelques types sont arrivés à une diffusion si extraordinaire, tandis que d'autres n'ont pas été reproduits ? Il est inutile de s'arrêter à ce fait que beaucoup de types de ces oraisons ont été laissés de côté par les artistes, mais il faut voir combien de ces types ont été reproduits. On ne contestera pas sérieusement si nous soutenons que nous avons perdu un grand nombre de types reproduits dans les catacombes par suite d'éboulements, de l'action des éléments et du temps, que beaucoup d'autres attendent encore leur interprétation exacte et que d'autres encore viendront au jour par suite d'heureuses découvertes. Je pourrais invoquer le fait que Bosio a reconnu dans les catacombes l'image de Joseph en prison (n. 4), que M. Le Blant croit reconnaître Ezra sur des sarcophages [1] (*Arles*, p. 6, 41), mais, au fond, il n'est pas nécessaire que tous les types aient été adoptés par les artistes et surtout ceux qui, ou bien n'avaient pas d'importance générale et saillante, ou qui ne servaient pas de centre à une scène qui pouvait être représentée artistiquement par quelques traits qui le feraient reconnaître de tous. Du reste, aucune des explications tentées jusqu'à présent n'a pu justifier l'absence de certains types ; ainsi, par exemple, Heuser, *R. E. P.*, II, 74, trouve que l'absence de Joseph sur les monuments est une vraie énigme. Si notre canon peut nous expliquer les types utilisés dans l'art, cela suffit ; et il importe peu que les types omis ou non encore découverts ne s'y trouvent pas originellement, ou que, pour une raison intime ou technique, ils n'aient pas été reproduits par l'art. Or notre canon nous rend effectivement ce service. Il est vrai que, sans faire intervenir une influence étrangère, on comprend que Noé dans l'arche et le sacrifice d'Isaac aient été représentés comme symboles dans l'art primitif chrétien, mais leur reproduction sur les anciennes tombes chrétiennes et leur diffusion s'explique cependant d'une manière plus satisfaisante par le fait qu'ils étaient connus par la liturgie juive comme les types les plus anciens et les plus respectables de l'inter-

[1] Cf. aussi Le Blant, p. 25 (t. VII, 1 = Garrucci, t. 319,2). Garrucci, t. 358,3, cite un exemple de la même scène, venant de Rome, où elle est placée sous l'imago clypeata.

vention miraculeuse de Dieu. Si l'on ne veut pas admettre cette influence de la liturgie juive sur l'art chrétien primitif, comment expliquer alors que les artistes en soient venus à l'idée de représenter sur des tombes la délivrance d'Israël au passage de la Mer Rouge? Cette scène a été représentée, parce que l'oraison מי שענה לאבותינו על ים סוף הוא יענינו « que celui qui a exaucé nos ancêtres près de la Mer Rouge nous exauce » était connue, et c'est ainsi que s'explique la représentation de cette scène dans l'art chrétien primitif. N'est-il pas dit dans l'Exode, XIV, 10 : ויצעקו בני ישראל אל ה' « les enfants d'Israël crièrent vers Dieu », ce qui constitue la base biblique de ce type de l'intervention miraculeuse de Dieu obtenue par la prière (cf. *Tanît*, 16 *b*) ? Comment le miracle de la source du Horeb serait-il le seul des nombreux miracles de Moïse qui a été représenté, si ce miracle n'était pas le seul qui ait été rapporté par la liturgie? On dit de Moïse, Ex., XVII, 4 : ויצעק משה אל ה', qu'il a invoqué Dieu près du rocher de Horeb, c'est pourquoi ce miracle obtenu par la prière a été admis dans la liturgie, et on en a fait cette formule de prière מי שענה למשה בחרב הוא יענינו « Que celui qui a exaucé Moïse au Horeb nous exauce ». Je trouve ici dans l'art chrétien primitif un témoignage précieux pour l'ancienneté de cette leçon spéciale du rite allemand et pour son exactitude. L'explication la plus précieuse, la clé du problème, la solution de l'énigme, pourquoi précisément Jonas, les trois jeunes gens et Daniel sont-ils arrivés à une situation si prépondérante parmi les peintures funéraires, pourquoi, parmi tous les miracles de l'Ancien-Testament, a-t-on trouvé ceux-ci dignes de cette préférence, nous la devons à cette idée de l'influence de la liturgie juive sur l'art funéraire du christianisme primitif. L'ancienne prière des jours de pénitence donne la réponse non douteuse.

מי·שענה ליונה ממעי הדגה	Que celui qui a entendu Jonas dans le ventre de la baleine — nous exauce;
מי שענה לחנניה מישאל ועזריה בתוך כבשן האש	Que celui qui a exaucé Hananya, Mischael et Azaria dans la fournaise;
מי שענה לדניאל בגוב אריות	Que celui qui a exaucé Daniel dans la fosse aux lions.

Toutes les versions, par leur concordance, attestent l'existence primitive de ces trois types dans l'ancienne prière des jours de pénitence, et le témoignage de l'art chrétien primitif vient, de son côté, témoigner qu'ils ont appartenu, dès le principe, à la liturgie, et qu'ils ont passé de la synagogue à l'Eglise.

Dans l'intervalle qui s'écoule entre la Mischna et les décisions

des gaonim nous voyons ainsi entrer un témoin inattendu, l'art chrétien primitif avec son canon de peintures de l'Ancien-Testament, qui nous apporte la preuve qu'elle a trouvé dans l'oraison de מי שיאנה, Mi Schéana, de l'ancienne liturgie juive des jeûnes et jours de pénitence, les types et les exemples les plus importants de prières exaucées et de délivrances providentielles obtenues par des prières et qu'elle les a utilisées pour son but spécial.

M. Le Blant était déjà dans la bonne voie en déclarant que c'est à une source littéraire qu'ont été empruntés les types de l'Ancien-Testament représentés par le symbolisme funéraire chrétien. Il a découvert que dans ce qu'on nomme « ordo commendationis animae », qui, selon le bréviaire romain, est récité auprès des mourants, les mêmes types apparaissent (*Arles*, p. XXI et s. ; *Revue archéologique*, N. S., 38, (1879), 229). Après deux strophes de début de sens général, on y lit :

Libera, Domine, animam ejus sicut liberasti :
Enoch et Eliam de communi morte mundi ;
Noe de diluvio ;
Abraham de Ur Chaldæorum ;
Job de passionibus suis ;
Isaac de hostia et de manu patris sui Abrahæ ;
Lot de Sodomis et de flamma ignis ;
Moysen de manu Pharaonis regis Ægyptiorum ;
Danielem de lacu leonum ;
Tres pueros de camino ignis ardentis [= לגוא אתון נורא יקידתא, Dan., III, 23 ; n° 17] et de manu regis iniqui ;
Suzannam de falso crimine ;
David de manu regis Saul et de manu Goliath ;
Petrum et Paulum de carceribus ;

Et sicut beatissimam Theclam virginem et martyrem tuam de atrocissimis tormentis liberasti, sic liberare digneris animam hujus servi sui et tecum facias in bonis congaudere cœlestibus.

Quelle est l'ancienneté de cet *ordo* dans l'église ? M. Le Blant (p. XXVII) a réussi à le retrouver dans un manuscrit du IXe siècle, mais il ne doute pas qu'il ne remonte aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Dans la *Oesterreichische Monatsschrift für den Orient*, 1860, p. 80, dans un article intitulé מי שיאנה et le Ordo commendationis animi, j'ai entrepris de prouver qu'ici la liturgie juive avait influé sur la liturgie chrétienne. Comme dans celle-là, les oraisons sont précédées d'une litanie חנינו אבינו חנינו, « exauce-nous, ô notre père, exauce-nous », l'Ordo est précédé d'une prière d'introduction où l'invocation Kyrie eleison, Christe eleison est

répétée. Qu'on considère aussi la similitude de disposition et même du texte des oraisons prises isolément ; le terme sicut rappelle aussi le plus ancien texte de la formule hébraïque qui était כשם שעונה ou כשעונה. Mais quoi qu'il en soit des rapports de la prière chrétienne avec la prière juive, il est sûr que cet *ordo* doit s'être présenté à la pensée des anciens artistes chrétiens sous une forme plus rapprochée du rituel juif. Le document cité par M. Le Blant n'explique pas ce qu'il faut expliquer, les types les plus répandus du canon de l'ornementation funéraire ne s'y trouvant précisément pas. Ainsi on ne mentionne pas le passage d'Israël à travers la mer Rouge, et M. Le Blant est forcé d'invoquer le fait (p. xxx) que le psaume cxiv : *in exitu Israel* est chanté aux enterrements. Mais, outre que les psaumes xiv, xxxi, ci, jouent un rôle dans la liturgie funéraire sans avoir donné naissance pour cela à des symboles (cf. Hasenclever, p. 78 et 93), il faut noter que, dans ce psaume cxiv, il est question de la sortie d'Egypte et que sur les monuments on représente exclusivement le passage de la mer Rouge, qui n'est pas identique avec la sortie. Quant au miracle de la source du Horeb, M. Le Blant a dû renoncer à expliquer sa présence par la liturgie et adopter le procédé d'interprétation symbolique auquel il reste ordinairement étranger. Ce qui est particulièrement frappant, c'est le fait que le plus fréquent et le plus aimé de tous les types de l'Ancien-Testament manque dans cet *ordo :* Jonas n'y est pas nommé. Aussi, pour expliquer la présence de cette image sur les monuments, M. Le Blant est forcé d'avoir recours à un autre *ordo*, aux constitutions apostoliques et aux *acta martyrum ;* la liturgie juive montre d'une manière indubitable que le type de Jonas a, dès le début, fait partie des oraisons. Malgré ces difficultés et quoique tous les motifs indiqués dans le document trouvé par M. Le Blant n'aient pas été employés dans l'art, c'est ainsi, par exemple, qu'il n'existe pas de preuve de la présence d'Enoch ou de Loth sur les monuments funéraires, la découverte de M. Le Blant a été admise par la science. Je ne mentionnerai que l'approbation de De Rossi, de Springer (*Berichte der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*, philos. hist. Classe, 31 (1879), p. 40) et de F. X. Kraus, *R. E. P.*, II, 78, parce que le fond de vérité qu'elle contient est indéniable, malgré les difficultés qui subsistent. Les constatations que nous venons de faire complètent la découverte de M. Le Blant et nous ramènent d'un pas en arrière et, sans doute aussi, nous rapprochent d'un pas de la vérité.

On ne peut plus guère nier l'influence de la liturgie juive sur la liturgie chrétienne et même directement sur les premiers artistes

romains, peut-être en partie judéo-chrétiens, aujourd'hui surtout que par suite de la découverte de Bryennios de l'*Enseignement des douze apôtres*, nous sommes arrivés à savoir que des produits juifs, comme le catéchisme des deux chemins [1], qui ont péri dans la littérature juive et qui ont été oubliés, ont été adoptés dans la jeune communauté chrétienne, développés et conservés. Dans la littérature et la liturgie, la dépendance de l'Eglise nouvelle vis-à-vis de l'antique synagogue devient de plus en plus certaine ; en art aussi, je crois avoir apporté ici la preuve d'une influence de l'une sur l'autre.

Budapest, 28 novembre 1886.

DAVID KAUFMANN.

[1] Taylor, *The seaching of the swelve apostles* (Cambridge, 1886), et Harnack, *Die Apostellehre und die beiden jüdischen Wege*, p. 27 et s. (Cf. aussi les recherches les plus récentes de la critique allemande sur le noyau hébreu de l'apocalypse (par exemple, Stade, *Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft ;* 1887, I.)

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS EN ESPAGNE

Les savants d'Espagne et à leur tête M. Fidel Fita, qui conduit le chœur, continuent à nous donner d'instructifs et excellents travaux sur l'histoire des Juifs dans leur pays.

I

LA JUIVERIE DE SÉGOVIE.

Voici d'abord une étude de M. Fidel Fita sur les Juifs de Ségovie [1]. Elle contient dix numéros, la plupart avec des pièces inédites ou rectifiées d'après les originaux. Nous donnons ici l'analyse de ces pièces.

1. Procès-verbal fait à Ségovie, le 29 octobre 1481, par l'écrivain public de la ville, concernant la création d'un quartier juif séparé du reste de la ville. La création de ce ghetto avait été ordonnée par les rois catholiques (Ferdinand et Isabelle) dans toute l'Espagne, et réglée, pour les villes et territoires d'Avila et de Ségovie, par un ordre royal daté de Calatayud le 24 avril de la même année 1481. La lettre royale, dont le texte est communiqué par le secrétaire, ordonnait que, pour plaire à Dieu et pour l'honneur de la sainte religion catholique, les Juifs et les Maures n'eussent plus dorénavant, dans toute l'étendue du royaume, le droit de demeurer ailleurs que dans des quartiers séparés, elle leur accordait deux ans pour créer et organiser ces quartiers, construire ou approprier des synagogues ou des mosquées, aliéner les anciennes, si elles se trouvaient en dehors du quartier qui allait leur être

[1] *La Juderia de Segovia, Documentos ineditos*, dans *Boletin de la Real Academia de la Historia*, t. IX, pages 270, 344, 460 (fascicules IV, V, VI), Madrid, oct., nov. et déc., 1886.

assigné. Les maisons possédées antérieurement par les chrétiens dans le nouveau quartier juif devaient être vendues aux Juifs à un prix fixé par deux arbitres, l'un chrétien, l'autre juif. Le conseil municipal de Ségovie n'avait pas perdu de temps. Au mois d'octobre, il avait déjà préparé le plan et tout l'état des travaux à faire pour créer une juiverie, et notre pièce contient précisément cet état détaillé, dont le secrétaire donna lecture aux représentants des Juifs, ce 29 octobre 1481. La pièce énumère toutes les rues qui seront occupées par les Juifs (elle ne leur donne pas de noms, mais indique les aboutissants), la plupart auront dorénavant, pour en bien marquer la limite, une entrée rétrécie au moyen d'un pilier en maçonnerie, qui sera élevé, aux frais des Juifs, à l'endroit où la rue s'ouvre sur les quartiers des chrétiens. Les cours ou places partagées, par le conseil, entre les chrétiens et les Juifs seront fermées, à la frontière de la juiverie, par un mur construit aux frais des riverains juifs. Les portes des maisons juives ouvrant sur les quartiers chrétiens seront murées ou fermées, et les fenêtres qui sont dans les mêmes conditions seront murées jusqu'à hauteur convenable, pour empêcher les relations entre les Juifs et les chrétiens du dehors. Des mesures analogues sont prises au sujet des portes et fenêtres des chrétiens ouvrant sur la future juiverie. La pièce nomme un certain nombre de Juifs administrateurs ou représentants de la communauté, et des propriétaires de maisons.

2. Mention, dans un titre de propriété de l'hôpital de Saint-Esprit, fait le 17 novembre 1460, du cimetière ou ossuaire des Juifs de Ségovie, *fonsario de los Judios*, et des rochers (*peñas*) du même ossuaire. Il était situé sur la côte rocheuse (peña) dite aujourd'hui *Cuesta de los Hoyos,* située en face du quartier juif et séparée de celui-ci par le ruisseau Clamores. On l'appelait aussi *Prado Santo* jusqu'en 1857. M. Fidel Fita est arrivé à y faire faire des fouilles dont nous parlerons plus loin.

3. Déjà, à une autre époque, les Juifs de Ségovie avaient été obligés, comme ceux du reste du royaume, de s'enfermer dans un quartier séparé. C'était, pour la première fois, à ce qu'il semble, en 1412, en suite d'un ordre de la régente Catalina (au nom de son fils Juan II) daté de Valladolid, 2 janvier, et exécuté promptement à Ségovie. Le conseil municipal avait, à cette occasion, pris pour la nouvelle juiverie un certain terrain appartenant au monastère de Sainte-Marie de la Miséricorde (*Merced*). En échange de ce terrain, le monastère demanda au roi la synagogue située près de ce monastère, dans la rue de la Almuzara, et que les Juifs avaient sans doute dû abandonner parce qu'elle n'était pas dans

l'enceinte de la juiverie. Cette demande fut accueillie par la reine, l'acte de concession fut signé à Valladolid le 16 octobre 1412 et confirmé par une lettre du roi datée de Valladolid, 12 avril 1413. Des notes ajoutées par M. Fidel Fita il résulte que les Juifs de Ségovie avaient, antérieurement à 1412, et comme beaucoup d'autres communautés juives, une grande et une petite synagogue. C'est la petite synagogue de la rue de la Almuzara qui fut donnée aux religieux de Marie de la Miséricorde, et, suivant la promesse qu'ils en avaient donnée, ils en firent un hôpital. La grande synagogue fut également enlevée aux Juifs ou aliénée par eux, en 1412 sans aucun doute, et probablement aussi parce qu'elle n'était pas située dans le nouveau quartier juif. Elle fut transformée, comme il résulte de pièces de l'an 1419, en l'*Iglesia nuova,* qui, à partir de 1450, devint l'église du *Corpus Christi.* Cette *grande synagogue* est un beau monument. « Elle a, nous écrit M. Fidel Fita, le style de Sainte-Marie la Blanche de Tolède. Les beaux arcs en fer à cheval reposent sur de grands chapiteaux où la pomme de pin et la grenade se déploient, sur leurs tiges maintenant masquées (par un badigeon). Rien de plus ravissant que les arcs gracieux de deux galeries qui surmontent les nefs latérales et qui étaient probablement réservées aux femmes. C'est dommage que l'œil de l'artiste ou de l'historien ne puisse y pénétrer (dans ces galeries ?), car c'est un couvent de Franciscains, seulement accessible aux évêques et aux rois. Je voudrais seulement obtenir la permission d'enlever la croûte qui recouvre les deux longues lignes d'inscriptions qui se trouvent en haut, sous la toiture du temple, et dont j'ai cru apercevoir les traits à travers la couche de chaux ou de mortier qui les recouvre et qui, je l'espère, les a préservées de la dévastation ». Sur les deux côtés de la nef, dans la partie supérieure, M. Fidel Fita a vu sculptés un lion et un château.

4. Analyse des passages relatifs aux Juifs dans le Livre de l'Intendance (*libro de la Mayordomia*) du chapitre de la cathédrale de Ségovie. Ce livre énumère les Juifs demeurant dans des maisons appartenant au chapitre et lui payant un droit ou loyer. La *grande synagogue* y est encore mentionnée en 1412. Il semble résulter de ces listes que dès 1432 (et peut-être auparavant) les Juifs n'étaient plus exclusivement renfermés dans le ghetto de 1412 et qu'ils s'étaient de nouveau répandus dans la ville. Il est probable qu'après la mort de la régente Catalina (1419), qui fut une des grandes ennemies des Juifs, on commença bientôt à ne plus observer les mesures qu'elle avait prises contre eux, et son fils lui-même donna l'exemple d'une réaction libérale en leur

faveur. L'année 1432, tout particulièrement, paraît avoir été propice pour les Juifs de Castille, puisque c'est en cette année, comme on l'a vu dans un numéro précédent de la *Revue*[1], qu'ils purent de nouveau organiser leurs communautés et nommer un Rab de la Cour, dont la fonction était restée longtemps vacante, sans doute par suite du mauvais vouloir de Catalina. Ce livre de l'Intendance montre aussi, par la diminution ou la disparition d'un assez grand nombre de Juifs après 1391, que les Juifs de Ségovie, contrairement à ce qu'on pensait, n'ont pas échappé à la grande persécution que Vincent Ferrer avait déchaînée contre les Juifs d'Espagne.

5. Suite de l'analyse du livre de l'Intendance, avec beaucoup de noms de Juifs, comme dans le numéro précédent. En 1455, le converti Alonzo de Spina s'établit à Ségovie et y fonde, dans un palais cédé par le roi, le couvent de Saint-Antoine. Il est l'auteur de ce *Fortalitium fidei* qui a répandu tant de haine et de mensonges sur le compte des Juifs. Colmenares, l'historien de la ville de Ségovie, raconte, dans un chapitre manuscrit de son œuvre, comment, en 1468, des Juifs de Sépulvéda, à l'instigation de leur rabbin Salomon Pichon[2], auraient tué un enfant chrétien pendant la semaine sainte, et furent punis de mort ou d'autres supplices. Il est clair qu'il n'y a pas un mot de vrai dans l'accusation produite contre les Juifs et qui porte, comme toutes les autres de ce genre, tous les caractères de la légende.

6. La mort de Méir Aiguadez, d'après le texte (rectifié d'après un manuscrit?) du *Fortatitium fidei*. Voir Grætz, t. VIII, 2e édit., p. 95. C'est à la suite de cet événement que, si l'on en croit Alonzo de Spina, la grande synagogue de Ségovie fut changée en église. Reste à savoir si cela est exact ; nous avons vu plus haut que le nom de *Corpus Christi*, qui ferait allusion à l'hostie achetée et profanée par don Méir, ne fut pas porté primitivement par la synagogue convertie en église.

7. Pièces de 1327, 1328 et 1333 relatives à un procès entre les frères dominicains et deux Juifs de Ségovie. Les frères dominicains avaient, entre autres, reçu du roi le droit exclusif d'exercer le courtage à Ségovie et ces deux Juifs prétendaient également exercer cette fonction.

8. Histoire de l'impôt de trente deniers par personne (de quatorze ans et au-dessus) payé par les Juifs de Ségovie (comme du reste de la Castille) à l'évêché, « en souvenir de la mort de N.-S.-

[1] Notre article sur le *Règlement des Juifs de Castille*, t. XIII, p. 187.
[2] Ce nom signifie pigeon ; en hébreu *yona*.

Jésus-Christ. » Le montant de la ferme de cet impôt, pour Ségovie et l'évêché de Ségovie, est indiqué pour les années 1323 à 1327 et 1345 à 1404; puis pour l'année 1412.

9. Histoire d'une juive Marisaltos (ou Maria Saltos), de Ségovie, accusée injustement et condamnée à mort, puis sauvée par l'intervention de la Vierge, qu'elle implore en promettant de se baptiser. Nombreux documents inédits.

10. Pièces inédites d'un procès poursuivi par l'Inquisition en 1490 et 1491, à Ségovie et à Avila, contre un certain nombre de Juifs accusés d'avoir tué, dans la semaine de Pâques, un enfant chrétien de La Guardia, et d'avoir acheté une hostie pour la profaner. Cette histoire est, du reste, déjà racontée de la *Historia del Santo Niño de La Guardia*, de Martinez Moreno (2e édit., Madrid, 1866). Nous relevons quelques détails curieux. L'inquisition paraît avoir eu à son service des religieux (peut-être des Juifs baptisés) qui se déguisaient en rabbins pour surprendre les secrets et aveux des Juifs qu'elle avait emprisonnés, ils savaient parler hébreu ou au moins baragouiner quelques mots hébreux. Cette comédie fut jouée dans le procès raconté par nos pièces, elles contiennent quelques mots hébreux échangés entre un des Juifs et le prétendu rabbin qui l'interrogé : *nahar* נער, enfant, garçon ; *mita* est מיתה, mise à mort; *gefe* est une faute d'écriture ou de lecture pour *trefe, trefa* טריפה, viande légalement défendue ; enfin, le *otohays, odohays*, qui serait une désignation injurieuse pour Jésus, est le אותו האיש, « cet homme qu'on sait », qui, déjà dans le Talmud, désigne discrètement Jésus. Les procès-verbaux rapportent quelques détails plaisants. Un des Juifs impliqués dans le procès avait acheté un mouton pour la Pâque et l'avait trouvé *teréfa*. Il demanda à un autre Juif ce qu'un Hébreu, en sortant d'Égypte, aurait fait de son agneau pascal en pareil cas? — La loi de la jugulation n'existait pas encore, répond l'autre. Le même Juif, qui paraît être un sceptique, dit à un autre : Je suis content de te voir, tu vas me dire quand sera *votre* Pâque, car depuis que David (un Juif de La Guardia) est mort, je ne sais plus ces choses-là. — Nos pauvres Juifs poursuivis par l'Inquisition furent bel et bien exécutés, sans aucune autre preuve que leurs aveux, arrachés sûrement par torture [1].

[1] V. Amador, III, 318.

II

LE CIMETIÈRE DES JUIFS DE SÉGOVIE.

Grâce aux encouragements de M. Fidel Fita, MM. Joaquin Maria Castellarnau et Jesus Grinda ont étudié de plus près l'ancien cimetière des Juifs de Ségovie dont il est question plus haut et qui est situé, comme nous l'avons dit, sur la *Cuesta de los Hoyos*. Les fouilles et recherches qu'ils ont faites ont donné lieu à des résultats intéressants [1]. Les tombes sont creusées dans le roc de la montagne, elles ont généralement la forme trapézoïdale et la direction de l'occident à l'orient. Dans toutes on a trouvé des squelettes intacts, regardant vers l'orient et ayant souvent les bras croisés sur la poitrine. Le plan d'un certain nombre de tombes a ceci de particulier qu'il se resserre en haut, de façon à dessiner la tête et les épaules [2]. A côté des tombes, MM. J.-M. Cast. et Jes. Grinda ont trouvé deux grandes grottes communiquant entre elles et taillées également dans la roche. Ce ne sont pas des caveaux, on n'y a découvert que des ossements épars, mais point de tombes. D'après Colmenares, c'est dans ces grottes que se seraient réfugiés les Juifs de Ségovie en 1492, après que le délai fixé pour le départ des Juifs d'Espagne fut passé, et de là ils auraient adressé au roi la prière de leur accorder un plus long délai. Beaucoup d'entre eux moururent dans ces refuges ; d'autres se baptisèrent et c'est de là que viendrait le nom de *Prado santo* que cet emplacement porta pendant longtemps.

III

LES JUIFS DE MAJORQUE EN 1391.

M. Jose-Maria Quadrado a consacré une étude excellente à la juiverie de Majorque (Palma) en cette funeste année 1391 [3]. Beau-

[1] *Boletin, etc.*, tome IX, fasc. IV, oct. 1886, p. 265.
[2] Voir les deux planches qui accompagnent l'article que nous analysons.
[3] *Boletin, etc.*, t. IX, fasc. IV, p. 294. Voir, pour les événements de Majorque, Graetz, VIII, 2e éd., p. 60.

coup de Juifs avaient été tués, d'autres s'étaient enfuis, ceux qui étaient restés avaient été obligés de se baptiser. Le document publié par M. Quadrado se rapporte à ces Juifs baptisés. Il en nomme 111, ou plutôt 111 propriétaires de maisons[1]. Les désordres avaient eu lieu en août; le samedi 21 octobre 1391 les Juifs baptisés furent invités par le gouverneur à venir déclarer les maisons et habitations qu'ils avaient dans le *Call* (rue des Juifs) et à dire s'ils voulaient ou continuer à y demeurer, ou les vendre, ou les louer[2]. Les déclarations des Juifs sont inscrites à partir du 23 octobre jusqu'au 13 novembre. Chaque Juif est désigné, dans le document, par son ancien nom juif et par le nom qu'il a pris au baptême; son nom est accompagné de la description de sa maison avec désignation des confronts, et de la déclaration du Juif sur son intention d'habiter ou de louer ou de vendre la maison. Les observations de M. Quadrado portent principalement sur l'histoire et la topographie du *call*, qui avait été déplacé en 1300, probablement pour faire place à l'église des dominicains. Le *Petit call* avait été, à cette occasion, supprimé et ses habitants versés dans le nouveau *call*. Ici encore nous trouvons, comme dans beaucoup d'autres communautés juives, une grande et une petite synagogue ou école (p. 296, n° 3 ; p. 307). M. Quadrado remarque que le gouverneur lui-même et après lui les hommes les plus distingués de la ville tinrent les Juifs sur les fonts baptismaux. Il a fait aussi une statistique curieuse des réponses données par les Juifs baptisés : quarante-un déclarent nettement qu'ils veulent continuer à habiter leur maison, dix-huit font seulement la réserve qu'ils suivront l'exemple des autres, un seul dit qu'il restera si les chrétiens viennent demeurer dans le *call*, sept resteront ou loueront selon les circonstances, vingt-sept se décident à louer, huit sont résolus de vendre, treize hésitent entre vendre et louer, trois hésitent entre demeurer ou vendre. L'inscription tumulaire d'une pierre trouvée dans un abreuvoir de Palma a été parfaitement bien lue par M. Fidel Fita : ר׳ נשה חכים ז״ל (p. 296). Floreta, femme d'un Mosse Faqui, est nommée p. 302, n° 79. Voici quelques observations sur les noms de personnes de la liste dressée par M. Quadrado. A la place de Daviu (n°s 5 et 103) ne faut-il pas lire Davin ? Barrahon Marili (n° 54) est écrit B. Maleli au n° 108,

[1] Le chiffre de 111 est celui des déclarations relevées par M. Quadrado, mais dans ces numéros sont désignés, outre la personne qui fait sa déclaration, d'autres Juifs baptisés dont les déclarations n'ont probablement pas été recueillies ou ne figurent pas dans les pièces vues par M. Quadrado. Nous croyons que le nombre de chefs de famille des Juifs baptisés était tout près de 180.

[2] Voir *Revue*, IV, 39, n° 31.

par erreur sans doute, car la leçon Marili se trouve plusieurs fois. Jacob Masuhet (nº 26) est-il le J. Massot (arabe Massoud) du nº 91 ? Jucef Corahiff (nº 36) est probablement J. Correhuf du nº 91 (lire Çoraïf, hébr. *çoref*, orfèvre). Les noms de Magaluf, Mahaluf, Mahabuf et Mahabut (nos 47 et 94, ces deux numéros se rapportent à la même personne) et probablement aussi Mahabut ou Mahabub (nos 6 et 79, pour la même personne), sont des formes altérées (par le copiste ?) du même nom arabe *Makluf*. Dans Mossé *Rimos* (nº 9) on a probablement une forme du nom רמוך ou רמוג dont nous avons parlé dans le précédent numéro (p. 66, taille de Perpignan). Xulell (nos 47, 53) est sans doute le nom de שולאל (prononcez Solel ou Sulel) dont la prononciation a été longtemps cherchée. Au nº 104 on a un Adret. Vidal Squeleta est Vidal de l'Escalette (Sescaleta) ; Xémohil est Samuel (Semuel en hébr.); enfin au lieu de Vina (nº 17) il faut lire Viva.

IV

LES JUIFS DE CASTELLON DE LA PLANA.

Un Annuaire pour l'an 1887, qui se publie probablement à Valence, contient, p. 113 à 122, un article de M. Juan A. Balbas intitulé *La Juderia de Castellon* de la Piana, et, p. 241 à 244, un article de M. Antonio Chabret intitulé *Ordinaciones sobre trajes é incomunicacion de los Judios de Murviedro con los conversos*. L'article de M. Balbas sur Castellon renferme des renseignements sur les Juifs de cette ville (acquisition d'un cimetière en 1320 ; règlement sur le prêt à intérêts, 1332), sur la rue (*carrer*, *carrière* à Carpentras) des Juifs, sur la construction d'une synagogue en 1432. En 1391, la municipalité paraît avoir pris des mesures énergiques pour protéger les Juifs, attaqués et massacrés partout ailleurs. A la p. 118, M. Balbas donne la liste nominative des Juifs demeurant à Castellon en 1450 (31 pères de famille), d'après le *Llibre de les values de la peita* (livre des cotes des revenus de la municipalité) de cette année. Lorsque, en 1492, les Juifs durent quitter Castellon, une contestation s'éleva entre eux et la municipalité. Celle-ci voulait les forcer probablement à la dédommager de l'impôt qu'elle allait perdre par leur départ[1]. Une députation du conseil, d'après un rapport du 27 juil-

[1] Elie Capsali (*Likkutim schonim*, p. 72) est, si nous ne nous trompons, le seul

let 1492, était allée à Murviedro et à Valence pour savoir ce qu'on y faisait sur ce point. M. Balbas ne sait pas comment finit ce procès.

L'article de M. Chabret s'occupe des Juifs de Murviedro. Ici également les Juifs furent épargnés en 1391, grâce à l'attitude énergique des fonctionnaires locaux et parce que beaucoup de Juifs s'étaient baptisés d'avance. M. Chabret donne sur les Juifs de Murviedro divers autres renseignements. Le plus intéressant est le texte d'une ordonnance de Juan I d'Aragon, datée de Perpignan, 4 avril 1396, pour les Juifs de Murviedro. Le nombre de Juifs convertis, depuis 1391, était devenu considérable. Le roi s'efforce de les séparer de leurs anciens coreligionnaires, il leur défend de demeurer, converser, manger, boire, faire oraison avec les Juifs. En même temps, pour que les anciens chrétiens sachent distinguer entre les Juifs et les Juifs convertis, les Juifs non convertis devront porter une large *gramalla* ou autre vêtement honnête [1] allant jusqu'aux talons avec une rouelle de drap jaune bien ample, de la forme et grandeur que la portent les Juifs de Valence, laquelle ils auront à porter sur la poitrine du vêtement supérieur, pour qu'on voie bien qu'ils sont Juifs. Et leur vêtement sera de couleur sombre.

V

LES ADMINISTRATIONS JUIVES.

Nous ajoutons quelques notes sur les administrations juives en Espagne, comme supplément à notre article sur le règlement de 1432 des Juifs de Castille [2].

La pièce de 1481 publiée par M. Fidel Fita [3] montre qu'à cette époque la communauté juive de Ségovie était administrée par deux *veedores* (ou au moins deux) et douze députés (*deputados*) [4]. Ces députés sont aussi appelés onbres buenos [5].

écrivain qui parle de cette obligation imposée par les Rois Catholiques aux Juifs expulsés d'Espagne. On sait qu'elle a été aussi imposée aux Juifs expulsés de Sicile.

[1] Cf. *Revue*, IV, 41, n° 8.

[2] *Revue*, t. XIII, p. 187.

[3] N° 1 de cet article.

[4] *Boletin*, t. IX, p. 270.

[5] *Ibid.*, p. 271 et 277. On ne voit pas sûrement, cependant, si les onbres buenos sont identiques aux veedores ou différents des veedores. Il y a : *veedores è onbres buenos.*

Une pièce publiée antérieurement par M. Fidel Fita[1] montre quelle était en 1406 l'administration des Juifs de Castellon d'Ampurias. Elle se composait, comme la plupart des administrations que nous avons étudiées, de douze conseillers (cinq de la première main ou classe, quatre de la seconde, trois de la troisième). A côté de ces douze conseillers, il y avait trois secrétaires, trois auditeurs de comptes et un clavaire. D'autres officiers pouvaient être choisis par les secrétaires dans le conseil ou en dehors.

Enfin les Actes de vente originaires d'Espagne que nous avons publiés dans le tome X de la *Revue* (p. 108 et suiv.) donnent aussi quelques renseignements sur la matière. L'acte de 1352, p. 117 et 118, montre, à Girone, des *néémanim* préposés (ממונים) à l'impôt et n'ayant probablement pas d'autre fonction. L'acte suivant, au contraire, p. 118 et suiv., de la même année 1352, mentionne des *néémanim* administrateurs de la communauté et paraît indiquer qu'ils sont juste au nombre de quatre (c'est ce que montre l'article HA-*néémanim*). Un de ces néémanim est aussi nééman pour l'impôt, ce qui prouve qu'on pouvait être l'un et l'autre. A côté de ces quatre *néémanim*, il y avait un corps de vingt-six veedores (כת הכ"ו אנשים שמפקחים בענייני הקהל). Cela fait ensemble trente personnes, chiffre qu'on retrouve ailleurs, comme nous l'avons montré[2]. Ces pièces prouvent aussi que le nom de *néémanim*, comme nous l'avons dit, est donné tantôt aux fonctionnaires temporaires chargés du recouvrement d'un impôt spécial, tantôt aux fonctionnaires chargés du recouvrement des impôts ordinaires, tantôt aux administrateurs généraux de la communauté.

L'histoire des *néémanim* nous paraît claire maintenant. Les *neémanim* ont été d'abord des hommes de confiance (de là leur nom) placés en dehors de la hiérarchie administrative (c'est-à-dire en dehors des officiers ממונים) et chargés uniquement de la perception d'un impôt extraordinaire. Leur fonction finissait quand l'impôt était liquidé. Plus tard, des *néémanim* furent chargés (toujours en dehors des officiers) de la fonction permanente (annuelle) de la perception de tous les revenus et impôts de la communauté et ils devinrent ainsi, peu à peu, des officiers ממונים. Enfin, comme la question des revenus et impôts était de la plus haute importance pour les communautés et primait tous les autres, on s'habitua à donner le nom de *néémanim* aux per-

[1] Dans ses *Estudios Historicos*, t. III, Madrid, 1885, p. 1; reproduit autrefois dans la *Revue*.

[2] A Barcelone, en 1392, on cite aussi les trente du conseil des Juifs, *Revue*, IV, 62.

sonnes composant l'administration générale de la communauté. Il est probable, cependant, qu'on ne leur donnait ce nom que dans le cas où, en dehors des autres questions, ils surveillaient aussi celle des revenus et impôts.

Kayserling, *Die Juden in Navarra*, p. 75, dit qu'en Navarre l'administration juive se composait ordinairement de 20 *regidores* plus 2 *adelantados* ; il traduit ce dernier mot par ראשים.

VI

PLAN DE LA JUIVERIE DE VALENCE EN 1391.

Nous avons, dans un précédent numéro (t. XIII, p. 239), raconté le sac de la juiverie de Valence en 1391 d'après un excellent travail de M. Francesco Danvila. Nous donnons ci-dessous (fig. I et II) le plan de la juiverie de Valence. Il est assez intéressant par lui-même et il permet de suivre plus exactement les différents actes du drame de 1391. Nous exprimons toute notre reconnaissance à M. Danvila, qui a bien voulu nous fournir, avec une bonne grâce dont nous sommes très touché, tous les dessins et éléments nécessaires pour dresser ce plan.

La figure I donne le plan sommaire de la ville de Valence, d'après un plan plus détaillé, et dressé à une plus haute échelle, qui se trouve dans le *Resumen historial de la fundacion y antiguedad de Valencia*, par Pascual Esclapes de Guillo (Valence, 1738, in-4°). Ce plan n'est que la réduction, assez inexacte, à ce qu'il paraît, d'un plan de Valence dressé par le P. Thomas Vincent Fosca et dont M. Danvila a bien voulu nous donner une copie d'après une gravure réduite faite en 1704. C'est le plan le plus ancien qu'on ait de la ville de Valence.

La fig. II reproduit le plan de la juiverie de 1391, d'après le plan de Fosca.

Voici la description détaillée de chacune de ces figures.

FIGURE I. *Plan sommaire de Valence en 1391.*

La ligne *aa* représente l'ancien mur de la ville qui fut construit (ou qui existait déjà) en 1238, année de la conquête de la ville par le roi Jacques Ier d'Aragon.

La ligne *bb* représente un mur d'enceinte nouveau, achevé en 1357. Ce mur était devenu nécessaire parce que la ville s'était con-

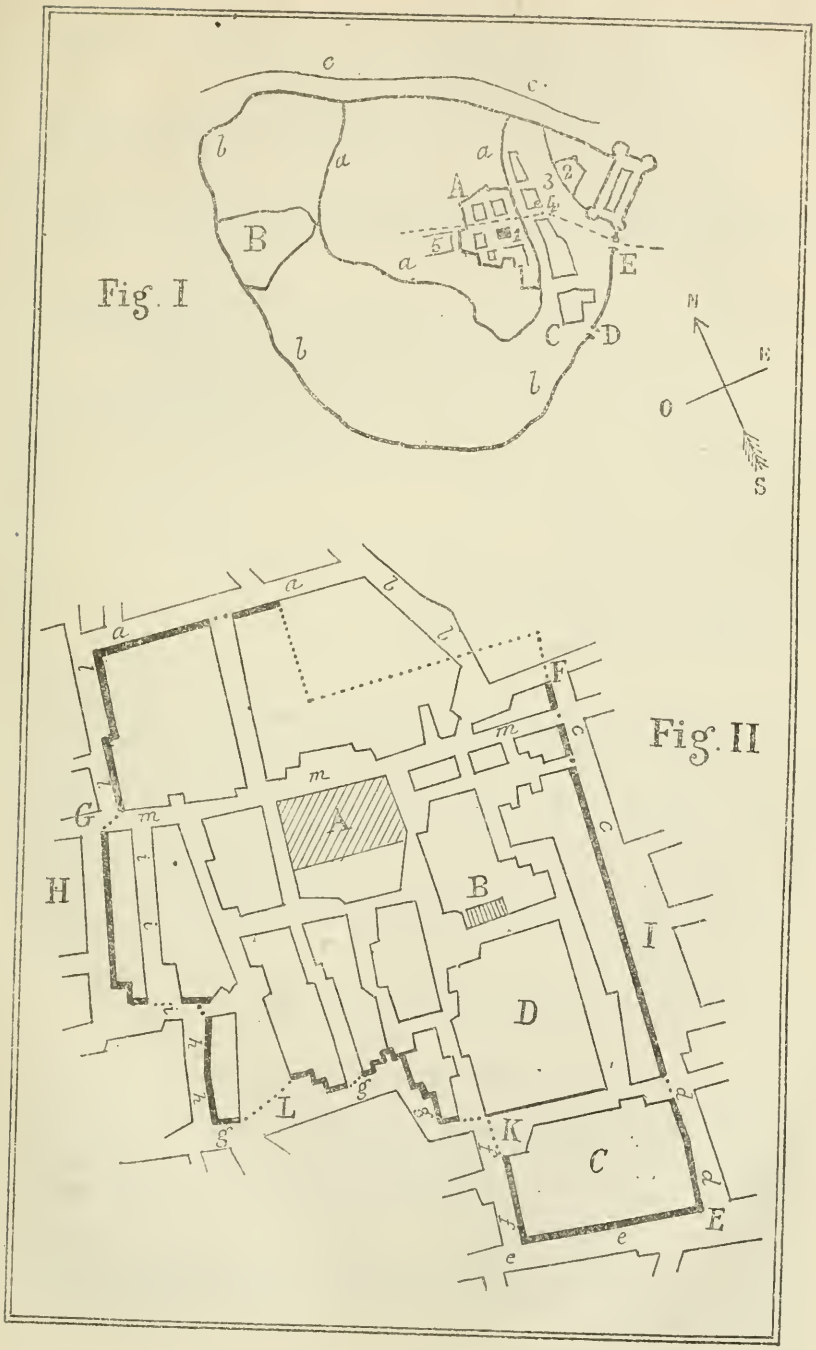


Fig. I
Fig. II
A
B
C
D
E
F
G
H
I
K
L
N
O
S

sidérablement agrandie. Nous avons omis de marquer, dans ces deux murs, les portes nombreuses qui y étaient percées, sauf les deux portes voisines de la juiverie.

La ligne *cc* représente la rivière Furia ou Guadalaviar.

A. désigne le quartier juif; il existait déjà sur le même emplacement en 1238, adossé, comme on le voit, à l'ancien mur de la ville.

B. désigne le quartier maure, lequel, en 1238 ou peu de temps après, fut transféré, comme on le voit, en dehors de l'enceinte de l'ancienne ville.

C. désigne le cimetière juif, situé hors de l'ancienne ville, mais renfermé dans l'enceinte du second mur. Sur le terrain s'élève aujourd'hui le monastère de Santa Catalina de Sena.

D. Porte dans le second mur d'enceinte, près du cimetière des Juifs. Elle avait reçu, à cause de ce voisinage, le nom de Puerta de los Judios.

E. Porte de la Mer (Puerta del Mar), par où l'on sortait pour se rendre au port du Grao.

1. Grande synagogue.
2. Couvent de S. Domingue des Frères Prédicateurs.
3. Place de S. Domingue.
4. Maison où est né Vincent Ferrer.
5. Place de la Figuera.

Nota. Toute la partie du plan restée vide, dans l'enceinte des deux murs, doit être supposée couverte de maisons, rues et places. Le dessin des maisons et rues de la Juiverie et à l'est de la juiverie est un dessin sommaire ; il a uniquement pour but de montrer quel était, à peu près, l'emplacement de la maison où est né Vincent Ferrer et le chemin (tracé par un pointillé) que les voituriers venant du port du Grao suivaient, avant que la juiverie fût fermée et transformée en ghetto, pour se rendre du port dans l'intérieur de la ville. On voit que ce chemin passait par la Porte de la Mer et par la grande rue transversale de la Juiverie, devant la grande synagogue, et débouchait ensuite sur la place de la Figuera.

Figure II. *Plan détaillé de la Juiverie.*

Le contour de la Juiverie est marqué par un trait gras et continué, là où le trait gras s'arrête, par un pointillé. Le tracé pointillé de l'angle N. E. est, à ce que nous croyons, hypothétique. Les maisons ou pâtés de maisons C, D sont postérieurs à 1391, et le carré de l'angle N. O. paraît aussi être plus moderne. Dans tout le reste du plan, il est probable qu'on a l'état des rues et des maisons de 1391.

A. Grande synagogue, devenue couvent de Saint-Cristobal.
B. Petite synagogue, devenue chapelle de la Nouvelle-Croix.
C. Maisons plus modernes où depuis a été élevée l'Université.
D. Construction plus moderne formant le collège du Patriarche.
E. Porte (ancienne) de En Esplugues.
F. — (ancienne) de la Exarea.
G. — principale de la Juiverie.
H. Place de la Figuera, aujourd'hui couvent de Sainte-Tècle.
I. — de la Olivera, aujourd'hui de Comedias.
K. — du Patriarche.
L. — de Villarasa.
aa. Rue du Milagro.
bb. — Trinquete de Caballeros.
cc. — de la Cullereta.
dd. — Universidad.
ee. — des Pobres Estudiantes.
ff. — Horno de les Rates.
gg. — des Libreros.
hh. — de Cardona.
ii. — Luis Vives.
ll. — des Avellanas.
mm. Grande rue transversale de la Juiverie, par où venaient, de l'est, les charretiers du port du Grao, après avoir passé la Porte de la Mer.

On peut se rendre compte, d'après ces plans, de la valeur des objections qui furent faites par les chrétiens contre la fermeture de la Juiverie [1]. Les voituriers, venant du port, ne pouvant plus passer par la rue *mm* (fig. II), étaient obligés de faire un détour pour se rendre au centre de la ville ; les Frères Prêcheurs, de leur côté, se voyaient couper les communications avec l'est et le nord-est de la ville ; enfin les habitants placés au nord et au sud de la Juiverie ne pouvaient plus correspondre directement ensemble.

Le Valladar Viejo (ancien égout [2]) courait au moins à l'est de la Juiverie, sous le mur d'enceinte, entre les portes E et F. C'est dans l'égout même, à ce qu'il semble, que s'ouvrait la porte grillée par laquelle les émeutiers de 1391 eurent accès dans la Juiverie. Le combat sanglant que se livrèrent, à cet endroit, les chrétiens et les Juifs [3] eut lieu dans l'obscurité de cet égout.

M. Danvila estime que la population juive de Valence, en 1391,

[1] *Revue*, t. XIII, p. 240.
[2] Corriger *ibid.*, p. 240, l. 9 en remontant, et p. 243, l. 4. Effacer aussi la note au bas de la page 242, qui, d'après ce que nous dit M. Danvila, n'est pas justifiée.
[3] *Ibid.*, p. 243.

était à peu près de 15,000 âmes, mais ce chiffre, emprunté sans doute à des autorités respectables, est probablement beaucoup trop élevé. En général, on s'est appuyé, pour fixer le chiffre de la population juive en Espagne, sur un document de 1290 (répartition du Huete) qui a été mal interprété par tous les historiens; il en est résulté qu'ils ont adopté, pour la population juive en Espagne, des chiffres fabuleux. Nous montrons dans ce numéro ce qu'il y a de ridiculement exagéré dans ces évaluations.

VII

UN SCEAU JUIF.

M. Fidel Fita vient de nous envoyer l'empreinte d'un sceau appartenant à M. Gago, de Séville. Nous en donnons ici la reproduction.

Le nom de l'ancien propriétaire du sceau étant composé de douze lettres, on l'a divisé en groupes de trois lettres placés aux quatre côtés du sceau. Nous ne savons si cette disposition a déjà été remarquée sur d'autres sceaux. Elle donne à la légende un certain air cabbalistique qui a sûrement été recherché par le graveur.

La légende doit se lire comme suit :

אברהם בר סעדיה

(ABRAHAM BAR SAADIAH)

Nous ne savons au juste ce que représente le dessin qui est au centre du sceau.

A l'occasion de ce sceau, nous soumettons à nos lecteurs un petit problème. Nous avons vu un sceau qui parait assez moderne et dont le dessin central représente un bœuf ou taureau. Au-dessus de ce dessin, en une seule ligne, se trouve la légende suivante (lecture tout à fait sûre) : יאבהנהש. Que signifie cette légende ?

ISIDORE LOEB.

LE TRAITÉ DE PARA PONCTUÉ

La bibliothèque d'Oxford possède un très beau manuscrit contenant le texte arabe du *Pêrusch Hammischna* de Maïmonide [1]. Ce manuscrit est, en outre, très ancien, car il a été revu et corrigé d'après l'original même que Maïmonide a écrit, comme l'indique une note en arabe placée à la fin de chaque volume. Or, dans ce manuscrit, plusieurs traités, entre autres celui de Para, que nous avons pu examiner, ont tout le texte de la Mischna pourvu de points-voyelles. Il en est de même de tous les mots hébreux qui se trouvent dans le commentaire. Le zèle du ponctuateur l'a même quelquefois entraîné jusqu'à ponctuer des mots arabes, qu'il aura pris sans doute pour de l'hébreu. Ainsi, il écrit וְאֵין, pour *wa'aïna* (I, 1 c) [2]; אֶלְאֵלִים, pour *al'êlim* (4 c); וְהַדָּם, pour *wahadama* (III, 9 c), et קוּלַיִן, pour *qawlaini* (IX, 4 c). Cette ponctuation est probablement de la même main qui a calligraphié le texte, ou de très peu postérieure, car les corrections faites d'après l'original portent tout aussi bien sur les points-voyelles que sur les consonnes.

Cette ponctuation, qui, en général, est conforme à la grammaire, offre cependant certaines particularités intéressantes. Assurément le ponctuateur n'était pas très instruit et il n'a pas toujours compris son texte ; aussi commet-il quelques bévues caractéristiques : il écrit בְּקֶשׁ (IV, 3), pour בְּקַשׁ ; מֵעֵין (V, 2 c), pour מַעְיָן ; כְּשִׁרְטָה (IX, 4), pour כְּשֶׁרַטָּה (qu'il écrit ensuite correctement) ; רֶקֶם (6), pour רֵקָם. Mais, justement parce que celui qui a mis les points-voyelles n'était pas un savant, nous avons l'avantage de n'avoir point affaire à un esprit systématique et nous pouvons être sûrs d'avoir le calque fidèle de la prononciation de

[1] Le manuscrit est composé de plusieurs volumes ; celui dont il s'agit ici est le n° 239 du catalogue de M. Neubauer.

[2] Nous indiquons ainsi le chapitre et le paragraphe ; la lettre c désigne le commentaire.

la Mischna dans le pays d'où est tiré le manuscrit, très probablement le Yémen.

Ce qui frappe tout d'abord, c'est la confusion perpétuelle entre le *segôl* et le *patah* [1]. Il est peu probable qu'il y ait là quelque rapport avec la ponctuation babylonienne, et, d'ailleurs, la ponctuation du manuscrit est si inconséquente, que ce rapport serait difficile à préciser. Il vaut mieux attribuer à une prononciation vulgaire cette confusion de l'*a* et de l'*è*. Les seuls cas où l'on puisse établir une règle sont les suivants :

Le *segôl* est remplacé constamment par le *patah* : 1° Devant le *dâgêsch*, écrit ou omis. Aussi le ponctuateur écrit-il toujours שַׁ, pour שֶׁ, sauf une fois, שֶׁלְּבָנָיו (XII, 3), et devant les pronoms הוּא, הִיא et הֵן, où il ponctue שֶׁ [2]. Il écrit aussi אַלָּא, pour אֶלָּא, et, de même, יְסָעֲדֵנוּ (III, 5 c), הִימַנּוּ (10 c), מִמַּנָּה (IV, 1 c), אַגּוֹז (VI, 1 c), שַׁיִּשְׁמְרֵנָה (7), etc., auxquels il faut ajouter les mots tels que מֵאַחַד (I, 3 c), הַחָדָשׁ (II, 1), אַחַת (III, 4 c), où le dâgêsch est latent. 2° Devant une gutturale qui, selon notre ponctuation, aurait un *hatêf*, exemple : הַעֲלָה (II, 2), pour הֶעֱלָה; נַאֲמָרוּ (III, 8 c), לַאֲכֹל (IV, 3), etc. 3° Il est ordinairement remplacé par *patah* devant un *schevâ quiescent*, comme עַגְלָה (I. 1), תּוֹסַפְתָּא (3 c), הַדְיוֹט (4 c), עַרְוָה (II, 1 c), בְּבַהֲמָתוֹ, אַפְדָּן (III, 2 c), עַזְרָא, etc. Cependant on trouve aussi עֶגְלָה (I, 1), et même מֶקְלָה (VII, 4 c), pour מַקְלָה.

Autrement, le *segôl* est tantôt remplacé par le *patah* et tantôt conservé, selon le caprice du copiste. Ainsi, pour le *segôl* au milieu du mot, on voit : אֶלִיעֶזֶר (I, 1 c), מַסֶּכֶת (c), לַכֶּבֶשׂ (3), פֶּסַח (4 c), etc., à côté de מַסֶּכֶת (en titre), אֶלִיעֶזֶר (I, 1), כֶּבֶשׂ (III, 5 c), etc. ; et, à la fin du mot : הַמְּיוּחֶרֶת (II, 1), בְּהֵם (c), יִנְתַּתֵּם (III, 1 c), גַּבְרֵיהֶן, אֵפֶר, חָרַשׁ (V, 3), סֵדֶר (VIII, 3 c), à côté de גַּבְרֵיהֶן (III, 2), חֶבֶל, אֵפֶר (5 c), סֵדֶר (VIII, 5 c), etc. La même inconséquence s'observe pour les mots terminés en ה, comme שַׁיִּרְאֶה (III, 2), זַדֶּה (4 c), מַרְבֶּה (10 c), יַעֲשֶׂה, etc., à côté de זַדֶּה (III, 2 c), יַעֲשֶׂה (VII, 4 c), כְּשַׁיַּשֶׂה (IX, 4), etc.

Le *segôl*, inversement, remplace aussi le *patah*, surtout avec les gutturales fortes ח et ע ; exemples : וְהַפֶּסַח (I, 4), נִלְקַחַת (II, 1), שֵׁעָל (III, 1), לְאַחַר (2 c), שֶׁעָר (7 c), בְּשַׁעַת (VII, 4 c), etc. Cependant on trouve aussi אַחַת (II, 1 c), וּמִפַּתַּח (III, 1 c), קַנַּח (XI, 9 c), פְּעַם (XII, 4 c), etc. Autrement, la substitution du *segôl* au *patah* est assez capricieuse : וְאַשָּׁם (I, 4), אָף (III, 3 c), שִׁרְפָּת (9 c), לוֹמֶר, etc., à côté de אַף (I, 2), אָשָׁם (4), לִשְׂרִיפַת (III, 9 c), לוֹמַר (IV, 4). L'ar-

[1] Cf. J. Derenbourg, *Manuel du lecteur*, p. 203 et suiv.
[2] Comme Eccl., II, 22, et III, 18.

ticle même a quelquefois le *segôl* au lieu du *patah* : בְּמַיִם (IV, 4), בְּקוֹדֶשׁ (XI, 4 c), הָכִסוּי (XII, 11).

Un autre changement de voyelle presque constant, c'est la substitution du *patah* au *qamès*, dans la terminaison prominale ָן. Ainsi הִקְרִיבָן (I, 4 c), שַׁאֲרָנָן (II, 1), עִקָּרָן (5), וְרֹאשָׁן, etc. ; et, même le mot לָן, « à nous », en chaldéen (III, 8), et comme participe de לוּן (V, 1 c). Les seuls mots où le *qamès* soit resté, sont הִקְרִיבוּ (I, 4), צַפָּרָן et לָן (V, 1 c). Le *patah* est aussi pour le *qamès* dans הַכְּלַל (II, 3) et גְּמַר (X, 1 c).

Les autres voyelles se confondent rarement ; le *sêrê* est remplacé par le *hirèq* dans לִשְׂרִיפָתָה (III, 1 c), pour לִשְׂרֵפָתָה [1], וְהִלַּךְ (4), הִרְמַנּוּ (III, 10 c), pour וְהֵלַךְ, הֵרִמָנוּ ; inversement, le *hirèq* est mis pour le *sêrê* dans מֵחוּצָה (II, 1), שֵׁעוּר (5). Le *segôl* est mis pour le *hirèq* dans הַמָּקָנָה (V, 7 c), pour הַמִּקְנֶה ; בֶּצוֹתָיו (VIII, 10 c), pour בְּאוֹתָו, peut-être aussi dans בְּגֶזֶרָה (IV, 1 c). Le *segôl* est mis pour le *sêrê* dans לְמַעֲשֶׂר, pour לְמַעֲשֵׂר (III, 6 c). Enfin, le ponctuateur a écrit מֵשְׁחָתָם (II, 1 c), pour מָשְׁחָתָם (qu'il écrit aussi avec *qamès*) ; מֵעֹרְבֵי et מֵעֹרָב (III, 6 c), pour מָעָרְבֵי et מָעֲרָב [2] ; et יְכוּלָה (XII), pour יְכוֹלָה.

Notons aussi que le mot מַה, qui, par hasard, ne se rencontre dans notre traité que devant des gutturales, est toujours ponctué מָה ; exemples : מָה הַלָּשׁוֹן (I, 1), מָה עָבַד (II, 3), pour מָה עָבַד ; מָה הוּא (XI, 1), pour מַה הוּא.

Le copiste fait rarement usage du *hatef*, qui est d'ordinaire remplacé par le simple *schevâ*. Ainsi il écrit אִלִּיעֶזֶר (I, 1), אִפֶּרֶשׁ, אֶהָלוֹת (III, 5 c), pour אֲלִיעֶזֶר, אֲפַרְשֵׁ, אֲהָלוֹת. Si des mots commençant ainsi par une gutturale avec *schevâ* sont précédés des particules בְּ, וְ, כְּ, לְ, qui, d'après notre prononciation, changeraient le *schevâ* en voyelle, c'est la gutturale qui prend une voyelle et la particule garde le *schevâ* : Exemple : וְהַלָּכָה כְּחַכָּמִים. Le *hatef* cependant se trouve çà et là et est même parfois remplacé par une voyelle : וְחַכָּמִים (I, 1), אֲנִי. לְאַחֲרוֹת (c) [3], חַכָּמִים, חֲרֵי, אַשֶּׁר, אֲשֶׁם, אַפִּילוּ (II, 5), עֲלֵיהֶם (III, 1 c), הַכִּינוֹתִי, מַעֲבָלָה, אֲהָלוֹת (2 c), et אָהָלוֹת (V, 1 c), אַדוּמָה (III, 6), בַּחֲרוּת (8 c), וְחָרוּת, אֲכָלִים (VIII, 3 c), הָסִיטָן (X, 1), etc.

[1] A moins de distinguer שְׂרִיפָה, l'action de brûler, du biblique שְׂרֵפָה, chose brûlée.

[2] Cette lecture comme hofal est plus logique que la prononciation ordinaire מָעוֹרָב, car à l'actif on dit : הֶעֱרִיב שִׁמְשׁוֹ.

[3] Faute pour לְאַחֲרוֹת.

Le *dâgêsch* est très rarement marqué, sauf dans le *kaf* ; cependant il se trouve dans quelques mots : אַתָּה (I, 1), הַמְנוּפָּג, חַלָּה (c), בַּזּוֹג (II, 5 c), תַּנָּא (III, 1 c), כַּדָּה, כִּיפָּה (5 c), מְדוֹת (IV, 2 c), הִדָּה, etc. Quelquefois il se trouve à tort : כֵּיוֹצֵא בּוֹ (I, 1). Le *mappiq* n'est jamais écrit.

Lorsqu'un *alef* est quiescent au milieu du mot, il a toujours un *schevâ*, exemples : עַזָּאי (I, 1), חַטָּאת (4).

La conjonction *vav* garde tantôt le *schevâ* devant les lettres labiales, ainsi וְמֵחוּצָה (II, 1), וְמַזִּין (III, 1), וְבֵית (6), etc., tantôt le change en *u* : וּפָרָה (I, 1), וּמִמַּתָּן (III, 1 c), וּמַזִּין, etc.

Au point de vue grammatical, on remarque que le ponctuateur met très volontiers l'article, surtout avec la préposition כ ; exemples : כֵּיוֹצֵא בּוֹ (I, 1), לְכַתְּחִלָּה (4 c), כַּבֵּיצָה (XI, 3), כַּזַּיִת (c), כַּשֵּׁם שֶׁ (XII, 1), et avec שֶׁל, ponctué שֶׁל, qu'il joint toujours au substantif : שֶׁלָּאַבָּן (III, 2), שֶׁלָּרְחֵלִים, שֶׁלַּחֵבֶל, etc. Cependant il écrit שֶׁלְּפָרָה (I, 2 c), שֶׁלְּכֹהֵן (V, 1 c), שֶׁלִּתְרוּמָה (à côté de שֶׁלַּחַטָּאת).

Le *qamès* est conservé, et avec raison, dans les participes et les adjectifs verbaux, lorsqu'ils ont un complément attributif. Ainsi מְחוּסָר בְּגָדִים (IV, 1), חַיָּב מְעִילָה (4 c) ; comparez הַטָּעוּן רְחִיצַת יָדַיִם (XI, 9). Le participe n'est pas mis à l'état construit, parce qu'il conserve la force du verbe.

Au Hitpael, la troisième personne masculin singulier du passé a toujours un *patah* à la dernière syllabe ; exemples : וְנִסְתַּפֵּג (III, 7), נִתְקַדֵּשׁ (V, 8), נִתְכַּוֵּן (XII, 2)[1] ; de la même façon נִתְמַלֵּא a un *qamès*. Au futur il y a toujours le *sêrê* : יִתְחַיֵּב (IV, 4 c), וְיִתְקַדֵּשׁ (VI, 1 c), יִתְכַּוֵּן (XII, 3).

Les verbes en א et en ה ont la troisième personne du féminin du passé au nifal ponctuée d'un *séré* : שֶׁנִּטְמֵאת (V, 3 c), נַעֲשֵׂת (IV, 1). Il en est de même au participe féminin : נִקְרֵאת (III, 1), נַעֲשֵׂת (IV, 1).

Remarquons enfin que le ponctuateur tient compte de la pause ; il écrit וְיִטְהָר (III, 2 c), גְּמֵלוֹ (XI, 7), etc.

En outre de ces phénomènes grammaticaux, il est intéressant de voir comment sont ponctués certains mots usités seulement dans la Mischna. Nous commençons par ceux qui nous paraissent ponctués avec exactitude : שְׁלָשִׁית (I, 1), רְבִיעִי, כַּךְ, סְתָם, פְּרֵס (c)[2], אָב, mois (3 c), כָּאן (4 c), זוֹ (II, 1 c), דּוֹפֶן (3), pluriel דְּפָנוֹת (IV, 4 c), טַלִּיתוֹ (II, 3), סַנְדָּל, בַּזּוֹג (5 c), סָגַן (III, 1) à l'absolu, סְפָרִי (c), פָּרָשָׁה

[1] Au passé du Piel il y a un séré : כִּיוֵּן (IV, 2), וְלִרְגִּיל (4 c).

[2] Une fois פְּרֵס (I, 1).

(6 c), וְחָזִיתָה (7), בְּחֶדְרוֹת, אֵירַע (10), פָּסוֹל (substantif), קַל וָחוֹמֶר (IV, 4 c), וְהַחָדוּת (V, 2), שֵׁאֵי אִפְשַׁר (VI, 1)[1], חָבִיוֹת (VII, 1), פַּסָּלָנוּת (c), מֵחֲמֶת = מֵחֲמַת (VIII, 3), חָרָסִית (11), מַדְרָס (X, 1), מַדָּף, מַדָּף (c), בְּכִשְׁרוּתָן (5 c), נִיר (6), לַהֲלָן (c), = לַהֲלָן[2]. Quelques autres mots méritent une attention toute spéciale : 1° אֲכָלִים (VI, 4 c), que l'on prononce d'habitude à tort אוֹכָלִים. Le manuscrit n'a jamais de *vav* dans ce mot. C'est le pluriel régulier de אֹכֶל, comme חֲדָשִׁים de חֹדֶשׁ ; 2° אוֹרָיְתָא (VIII, 4 c) et בַּרָיְתָא (XI, 2 c), où le *qamès* sous le *rêsch* est nécessaire ; le *patah* sous le *bêt* de בריתא est également exact, car, en syriaque, l'adjectif tiré de בַּר, dehors, est בָּרָי. La transcription juste de בריתא est donc *baroyto* ou *barâytâ*, mais non *boraytâ* ; 3° les pluriels טְהָרוֹת (VIII, 4) et טְמָאוֹת (VII, 3 c), de טַהֲרָה et טֻמְאָה. On est si accoutumé à lire *taharôt* et *tum'ôt*, pour l'absolu comme pour le construit, que l'on est, à première vue, choqué de voir טְהָרוֹת et טְמָאוֹת, et cependant ces formes sont tout à fait justifiées. De même que שִׁפְחָה fait au pluriel שְׁפָחוֹת et נַעֲרָה, נְעָרוֹת, il est logique que טַהֲרָה et טֻמְאָה aient un pluriel analogue, aussi bien que בֹּקֶר a le pluriel בְּקָרִים, comme מֶלֶךְ fait מְלָכִים et כֶּפֶר, כְּפָרִים. De fait, nous trouvons dans la Bible pour le pluriel de חֲרָבָה חֲרָבוֹת (Job, III, 14), et de עֲרָלָה עֲרָלוֹת (Josué, v, 3), pour עֲרָלוֹת. Le mot חָכְמוֹת (Prov., I, 20 ; IX, 1 ; XXIV, 7), qui par lui-même est assez bizarre[3], ne suffit pas à prouver que le type פַּעֲלָה ou פָּעֲלָה ait le pluriel פַּעֲלוֹת ou פָּעֲלוֹת. Donc טְהָרוֹת et טְמָאוֹת sont, ou, tout au moins, peuvent être parfaitement exacts. Toutefois, le ponctuateur, qui écrit בְּטַהֲרָתוֹ (VIII, 1), met partout טַהֲרָה et טַהֲרַת ; il est donc possible que, pour lui, טְהָרוֹת soit le pluriel de טַהֲרָה, et ceci prouverait que notre prononciation vulgaire *taharâ* remonte assez haut. Dans tous les cas, il faut transcrire le titre du traité טהרות : Tehârôt ; 4° הֵיסֵט (X, 1 c) comme infinitif hifil de סוט, employé substantivement. Ceci montrerait que dans les formes הֶבְדֵּל, הֶכְשֵׁר, הֶפְסֵד, הֶתֵּר le segôl n'est pas une faute, comme le croit M. S. Beer[4].

Pour une série d'autres mots la ponctuation du manuscrit ne paraît pas exacte : ר' (רִבִּי)[5], שַׁמָּא (I, 1) et שַׁמָּא (II, 1 c), pour שֶׁמָּא, מְצַטָּתוֹ (I, 1), pour מִצַּטָּתוֹ, וְנִדְבוֹת pour וּנְדָבוֹת ; שַׁקְרָיָה (II, 2) et

[1] Voir S. Beer, *Abodat Yisrael*, p. 37, note.
[2] Notons ici que מְקָוֶה a tantôt le *segôl* (V, c), tantôt le *qamès* : מִקְוָה (VIII, 8).
[3] Il est considéré comme singulier, Prov., IX, 1.
[4] *Abodat Yisrael*, p. 51, note.
[5] V. *ibid.*, p. 53, note.

קָרְנָיו (III, 2 c) comparés à קַרְנַיִם (XII, 4)[1] ; טְלָפֶיהָ (plutôt טַלְפֶּיהָ) ; עֶבְרוֹת (III, 2) pour עֲבָרוֹת = מְעֻבָּרוֹת, מְסֻעָדֶיהָ (III, 5) pour מְסַעֲדֶיהָ, הַצְּדוּקִין (6) pour הַצְּדוּקִין ; הִין (9) pour הֵין = הֵן ; בְּשִׁירֵי (III, 10) et שִׁירָיו (XI, 9) pour בְּשִׁירֵי et שִׁירָיו[2] ; וּמְרַבִּין (IV, 2) pour וּמַרְבִּין ; וְנִמְלָכוּ (VII, 1), וְנִמְלָכוּ, וְנִמְלָכוּ pour וְנִמְלְכוּ, etc.[3] ; מְקַלָּה (IX, 5 c) et מַקָּלָה pour מַקְלֶה (מָקְלָה, VII, 4 c) ; וּבְכִתְבֵי (X, 3) pour וּבִכְתָבֵי ; עֲזָרָה (4 c) = עֲזָרַת pour עֶזְרַת de עֲזָרָה[4], יְשַׁנָּה (XII, 4) pour יְשִׁנָּה et מְסַעֲדָתוֹ (10) pour מְסַעֲדָתוֹ.

Nous nous dispensons d'énumérer une quantité de petites fautes qui n'offrent aucun intérêt. Nous nous contenterons d'en noter une qui revient fréquemment, c'est l'emploi du *qamès* au lieu du *patah* ou du *schevâ* au passé du nifal ou du hofal, même là où il n'y a pas de pause נִשְׁאָן (II, 3), נִקְרָעָה (III, 9), שַׁנְחָלָקָה (V, 5 c), נִפְסָל (VII, 3), נִפְסָלוּ, שֶׁהוּנְחָה.

Le traité de Para contient un certain nombre de mots rares ou étrangers, pour la prononciation desquels notre manuscrit donnerait des renseignements utiles, si l'on pouvait se fier à sa ponctuation ; mais, comme les contradictions et les bizarreries ne manquent pas, on ne peut y accorder qu'une confiance modérée. Voici la liste de ces mots :

פַּלְגֵס (I, 3) expliqué par פְּלַג גֶּס (c), פַּרְבַּר יִגְמָא et פַּרְבָּר יִגְמָא (c), נַגְסָה (II, 2) et נִגְסָה (c), רַבּוֹלָה, מַגָּג (III, 8) et מִגָּג ; אַזְבְּרוֹן (III, 11 c), et אֵזוֹבְיוֹן (XI, 1)[5], קִירוּיָה (V, 3), אַנְדַרְגִּינַס (4), et אַנְדַרְגִּינַס (c), אַדְנַדְרַגִּינַס (XII, 10), גִּפְסִיס (V, 9) et גִּבְסִיס (c), טָפִי (VI, 1), אַסָּל et אִסָּל (X, 4), פּוּלְמֵסִיוֹת (VII, 9), קוֹמוֹס (X, 1), קַלְקַנְתּוֹס, חַפּוּשִׁית (2), לָגִין et לְגִין (6), אֶזֶב כְּתָלִית (XI, 1), וַגְרְדּוּמָיו (9) et גַּרְדָּמָיו (c), הָעַנְבּוּל (XII, 8), כּוּשׁ שַׁלְרַבָּן et שַׁלְרוּבָן (c), צְנִינָה, קַנְתֵּל (9), שַׁרְבָּל, כְּלִיכָה, נִיתָם (10), מַתָּם et מֶתָם (c), טוּמְטוֹם.

Il se trouve également dans Para quelques noms propres dont la ponctuation mérite d'être remarquée. D'abord יְרוּשָׁלַם (III, 2) ; le *hirèq* entre le *lamed* et le *mem* a-t-il été simplement omis, ou a-t-on prononcé quelque part יְרִישָׁלַם ? L'absence du *yod* indiquerait plutôt la prononciation יְרוּשָׁלֵם. Les autres noms sont : הַגְּלִילִי (I, 2), בְּתִירָה (II, 5), בָּבֵל (III, 2) corrigé en בָּבֶל, אֵלִיָּהוּ עֵינִי (5)[6],

[1] Dans Daniel, VIII, 6, 7, on trouve קְרָנַיִם et קַרְנָיו.

[2] Dans le commentaire בְּשִׁרֵי.

[3] Ces mots sont ponctués comme וְנִכַּפֵּר (Deut., XXI, 8).

[4] A moins que עֲזָרָה ne suive le modèle de עֲטָרָה, עֲטָרַת.

[5] Dans nos textes אזוב יון.

[6] Pour אֶלְיָהוֹעֵינַי (Esdras, VIII, 4).

הַקֹּף, חַנַּמְאֵל, פְּיָאבִי et פָּיָאבִי (c), יִבְנֶה (VII, 6), אַסְפְּסִינוֹס (VIII, 9 c), קִמְרִיוֹן (10), פִּיגָא, יַרְמוּךְ, פִּנְיָס (11), גְּדַגְּדָה (X, 1 c), רוּמֵי (XI, 10), שַׁמַּאי (XII, 10), הַלֵּל [1].

Les quelques citations chaldéennes sont assez bien ponctuées : עֶגְלָא תְּלִיתָאָה (I, 1 c) [2], גּוֹדוּ אִילָנָא וְקַצִּיצוּ (וְקַ׳) עַנְפּוֹהִי (II, 2 c) [3], הָוָה מְפַשַּׁח לַן (לָן) (III, 3 c) [4], וּסְעָדָה (וָ) לִידָא דַאֲבוּהִי [5], וּנְפַצַת קִילְתָּה אַלְוָאתָא אַלְוָאתָא (9 c) [6]. Les citations hébraïques tirées de la Bible sont ponctuées dans le même esprit que le reste : וּנְתַתָּם אֹתָהּ אֶל אַלְעָזָר (III, 1 c) [7], וּמִפַּתַּח אֹהֶל מוֹעֵד (2 c) [8], כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בַיּוֹם הַזֶּה צִוָּה יְי, לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם לִטְהֹר מִכֹּל חַטֹּתֵיכֶם לִפְנֵי יְי תִּטְהָרוּ [9], יִסְעָדֶנּוּ עַל עֶרֶשׂ דָּוָי (6 c) [10], קוֹל עָלָה נִדָּף (X, 1 c) [11], etc.

Pour terminer, nous donnons le premier chapitre du traité de Para, tel qu'il est ponctué dans le manuscrit.

מַסֶּכֶת פָּרָה

רִ אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר עֶגְלָה בַת שְׁנָתָהּ וּפָרָה בַת שְׁתַּיִם וְחֲכָמִים אוֹמְ׳ עֶגְלָה בַת שְׁתַּיִם וּפָרָה בַת שָׁלֹשׁ אוֹ בַת אַרְבַּע רִ מֵאִיר אוֹמֵר אַף בַּת חָמֵשׁ וּכְשֶׁהָיָה זְקֵנָה אֲלָא שֶׁאֵין מַמְתִּינִין לָהּ שֶׁמָּא תַּשְׁחִיר שֶׁלֹּא תִּפָּסֵל אֲמַ׳ רִ יְהוֹשֻׁעַ לֹא שָׁמַעְתִּי אֲלָא שְׁלָשִׁית אָמְרוּ לוֹ מָה הַלָּשׁוֹן שְׁלָשִׁית אָמַר לָהֶם כַּךְ שָׁמַעְתִּי סְתָם אָמַר בֶּן עַזַּאי אֲנִי אֶפְרֹשׁ כְּמִנְיָן שֶׁאַתָּה אוֹמֵר שְׁלָשִׁית בַּת שָׁלֹשׁ שָׁנִים כְּיוֹצֵא בוֹ אָמַר פָּרָם רַבִּי אָמְרוּ לוֹ מָה הַלָּשׁוֹן רַבִּי אָמַר לָהֶם כַּךְ שָׁמַעְתִּי סְתָם אָמַר בֶּן עַזַּאי אֲנִי אֶפְרֹשׁ אִם אוֹמֵר אַתָּה רַבִּי לְאַחֲרִים כְּמִנְיָן שֶׁאַתָּה אוֹמֵר רַבִּי בֶּן אַרְבַּע שָׁנִים כְּיוֹצֵא בוֹ אָמַר הָאוֹכֵל בְּבֵית הַמְּנוּגָּע פֶּרֶס מְשֻׁלָּשׁ לַקַּב אָמְרוּ לוֹ מִשְׁמוֹנֶה עָשָׂר לַסְּאָה אָמַר לָהֶן כַּךְ שָׁמַעְתִּי סְתָם אָמַר בֶּן עַזַּאי אֶפְרֹשׁ אִם אוֹמֵר אַתָּה מְשֻׁלָּשׁ לַקַּב אֵין בּוֹ חַלָּה כְּשֶׁאַתָּה אוֹמֵר מִשְׁמוֹנֶה עָשָׂר לַסְּאָה מְעֻטָּתוֹ חַלָּתוֹ.

רִ יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר פָּרִים בְּנֵי שְׁתַּיִם שֵׁנִ׳ וּפַר שְׁנֵי בֶן בָּקָר תִּקַּח לְחַטָּאת וְחֲכָמִים אוֹמְ׳ אַף בְּנֵי שָׁלֹשׁ רִ מֵאִיר אוֹמֵר אַף בְּנֵי אַרְבַּע וּבְנֵי חָמֵשׁ כְּשֵׁרִים אֲלָא שֶׁאֵין מְבִיאִין זְקֵנִים מִפְּנֵי הַכָּבוֹד.

[1] הַלֵּל se trouve Juges, XII, 13.
[2] *Sabbat*, 11 *a*.
[3] Daniel, IV, 11.
[4] Genèse, XXIV, 20.
[5] *Ib.*, XLVIII, 17.
[6] *Beṣa*, 33 *b*.
[7] Nomb., XIX, 3.
[8] Lév., VIII, 33.
[9] *Ib.*, 34.
[10] Psaumes, XLI, 4.
[11] Lév., XXVI, 36.

כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה וְאֵלִים בְּנֵי שְׁתַּיִם כּוּלָּם מִיּוֹם לְיוֹם בֶּן שְׁלֹשָׁה עָשָׂר חוֹדֶשׁ אֵינוֹ כָּשֵׁר לֹא לָאַיִל וְלֹא לַכֶּבֶשׂ ר׳ טַרְפוֹן קוֹרֵאהוּ פַּלָּגֵס בֶּן עַזַּאי קוֹרֵהוּ נוֹקֵד ר׳ יִשְׁמָעֵאל קוֹרֵאהוּ פַּרְבַּר יִגְמָא הִקְרִיבוֹ וְהֵבִיא עָלָיו נִסְכֵּי אַיִל לֹא יַעֲלֶה לוֹ מִזְבְּחוֹ בֶּן שְׁלֹשָׁה עָשָׂר חוֹדֶשׁ וְיוֹם אַחַד הֲרֵי זֶה אַיִל.

חַטָּאת הַצִּבּוּר וְעוֹלוֹתֵיהֶם חַטָּאת הַיָּחִיד אָשָׁם נָזִיר וְאָשָׁם מְצוֹרָע כְּשֵׁרִים מִיּוֹם שְׁלֹשִׁים וְהָלְאָה אַף בְּיוֹם שְׁלֹשִׁים אִם הִקְרִיבָן בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי כְּשֵׁרִים נְדָרִים וְנִדְבוֹת הַבְּכוֹר וְהַמַּעֲשֵׂר וְהַפֶּסַח כְּשֵׁרִים מִיּוֹם שְׁמִינִי וְהָלְאָה אַף בְּיוֹם שְׁמִינִי.

M. Lambert.

NOTES SUR LA PESCHITTO

III[1]

LE SEMADAR.

En dehors du Cantique des Cantiques, II, 13 et 15, VII, 13, où le mot hébreu סְמָדַר est conservé par la Peschîtto, ce mot se trouve encore dans la version syriaque, dans Isaïe, XVII, 11, où l'hébreu בְּיוֹם נִטְּעֵךְ תְּשַׂגְשֵׂגִי est traduit par : ביומא דתצבינה נפוק סמדרה « au jour où tu la planteras (la vigne), son semâdar sortira ». Quel est le sens exact de semâdar ? On le traduit ordinairement par « fleur de la vigne ». Cependant Abou-lwalid et David Kamchi ont contesté ce sens, comme le remarque Gesenius, qui, dans son *Thesaurus hebræus*, sous le mot סמדר, rapporte les passages des deux docteurs relatifs à cette question. Ceux-ci croyaient que le semâdar était, non pas la fleur de la vigne, mais l'embryon du fruit, le grain petit et dur qui se forme après la floraison de la vigne et qui précède de quelques jours le verjus ou le grain du raisin gonflé des sucs de la plante qui n'est pas encore arrivé à maturité. Cette distinction entre le petit grain et le gros grain de raisin ne semble pas consacrée par l'usage ; elle avait été suggérée aux savants rabbins par deux textes auxquels elle convient parfaitement, en apparence du moins. L'un de ces textes est le targoum d'Isaïe, XVIII, 5, qui traduit par סמדר l'hébreu נִצָּה ; or, à cet endroit, le mot נִצָּה paraît se rapporter à un état de la grappe intermédiaire entre la fleur et le verjus. Le second texte est encore plus explicite ; dans le traité *Orla*, I, 7, de la Mischna, Rabbi José applique au semâdar certaine prohibition, parce que c'est un

[1] Voir le précédent numéro de la *Revue*, p. 49.

fruit : רבי יוסי אומר הסמדר אסור מפני שהוא פרי. Mais Gesenius rejette cette interprétation comme contraire au verset de Cant., VII, 13 : אִם פָּרְחָה הַגֶּפֶן פִּתַּח הַסְּמָדַר = Peschîtto : אן פרעת גפתא ונפקו סמדרא. Les verbes פרחה et פתח en hébreu, פרעת et נפקו en syriaque, ne peuvent s'entendre que d'un bouton, d'une jeune grappe ou d'une fleur ; en aucun cas ils ne peuvent s'appliquer à un fruit déjà noué. Dans le verset de la Peschîtto, Isaïe, XVII, 11, cité plus haut, nous retrouvons la même expression : נפוק סמדרה.

Néanmoins la thèse d'Abou-Iwalid et de David Kamchi a été reprise dernièrement par un maître qui fait autorité dans les études bibliques. La *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* a publié, année 1885, p. 304-302, et année 1886, p. 98-99, des lettres de M. J. Derenbourg, qui interprète de la même manière que ces docteurs l'hébreu נצא et le targoumique סמדר d'Isaïe, XVIII, 5. Il écrit : « Il me semblerait qu'il s'agit du verjus ou de la grappe qui apparaît aussitôt après la floraison de la vigne. Ce verjus est d'abord petit et dur ; puis les sucs y pénètrent et alors il devient un בסר גמל, un verjus mûrissant..... En tous cas, le סמדר ne désigne pas un état *avant* la fleur, le bourgeon, car la Mischna considère le סמדר comme un fruit déjà formé פרי, ce qui ne peut cependant avoir lieu avant la floraison. » Il termine par ces mots : « La question est difficile, mais סמדר est un mot moderne et les auteurs des paragraphes de la Mischna avaient conscience de sa signification ; ce qui ne concorde pas avec ce qu'ils disent du סמדר manque de base [1]. »

Cette phrase laisserait supposer que l'auteur de la lettre ne s'est pas souvenu que סמדר est biblique et se trouve dans trois versets du Cantique des Cantiques. Si, comme il semble, son explication est indépendante de celle de Abou-Iwalid et Kamchi, la rencontre de ces maîtres est d'un grand poids en faveur de leur thèse.

Cependant la question paraît recevoir du grec une solution contraire. Le grec correspondant à l'hébreu-araméen סמדר est ὀλνάνθη : la version de Symmaque traduit וְהַגְּפָנִים סְמָדַר, Cant. II, 13, par καὶ

[1] Mir will es scheinen, als ob es sich um den Herling, oder das Beerenbüschel, welches gleich nach dem Ende der Blüthe an der Rebe sich zeigt, handelt. Dieser Herling ist anfangs klein und hart ; dann dringt die Feuchtigkeit hinein, und dann wird er ein בסר גמל, ein reifender Herling... Jedenfalls ist סמדר nicht ein Zustand *vor* der Blüthe, die Scheine, denn die Mischnah betrachtet das סמדר schon als eine Frucht פ״ר, was doch wohl nicht vor der Blüthe statt haben kann. » « Die Sache ist schwierig ; aber es ist סמדר ein spätes Wort, und die Verf. der Mischnahparagraphen hatten ein Bewustsein seiner Bedeutung und was nicht zu dem stimmt, was sie von סמדר sagen, hat keinen Boden. »

τῶν ἀμπέλων ἡ οἰνάνθη. Dans le lexique de Bar Bahloul, οἰνάνθη est toujours traduit par סְמַדְרָא; en voici quelques exemples : אונתי סמדרא דאיתו פארא דכרמא דבריא דמפקח (οἰνάνθη) « l'œnanthe est le semâdra, c'est-à-dire, le fruit de la vigne sauvage qui fleurit » ; אונתיתיס (οἰνάνθη) סמדרא דכרמא « l'œnanthe est le semâdra de la vigne ; » אונוס אונתיתיס (οἶνος οἰνάνθινος) דביד סמדרא אוכית פקחא דכרמא דבריא « le vin d'œnanthe se fait avec les semâdra, c'est-à-dire, avec les fleurs de la vigne sauvage ». Ces passages, qui sont reproduits dans le *Thesaurus syriacus* de M. Payne Smith, suffisent à montrer que les médecins syriaques connaissaient encore le semâdra, qu'ils identifient avec l'οἰνάνθη des Grecs. D'un autre côté, c'est par l'étude des œuvres de Dioscoride, de Galien et de Paul d'Egine qu'ils s'étaient familiarisés avec la terminologie de la médecine grecque ; c'est donc dans ces œuvres que nous devons chercher le sens exact de l'οἰνάνθη. Dioscoride dit, t. I, p. 687, éd. Sprengel : Ἄμπελος ἀγρία διττή· ἡ μὲν γὰρ αὐτῆς οὐ περκάζει τὴν σταφυλήν, ἄκρι δ'ἀνθήσεως ἄγει τὴν λεγομένην οἰνάνθην· ἡ δέ τις τελεσφορεῖ, μικρόῤῥαξ οὖσα, καὶ μέλαινα καὶ στυπτική. « La vigne sauvage est de deux espèces : l'une ne mûrit pas son raisin, mais elle conduit l'œnanthe jusqu'à la floraison ; l'autre va jusqu'à la maturité, elle donne de petits grains noirs et astringents ; » p. 690 : οἰνάνθη καλεῖται ὁ τῆς ἀγρίας ἀμπέλου καρπός, ὁπότε ἀνθεῖ· ἀποτίθεσθαι δὲ δεῖ εἰς ἀκώνιστον ἀγγεῖον ὀστράκινον, συλλέγοντας καὶ ξηραίνοντας ἐπὶ ὀθονίου ἐν σκιᾷ. « On appelle œnanthe le fruit de la vigne sauvage, lorsqu'elle fleurit. Elle doit macérer dans un vase d'argile non enduit de poix, après avoir été cueillie et desséchée à l'ombre sur un linge ; » p. 715 : ὁ δὲ οἰνάνθινος σκευάζεται οὕτω· λαβὼν τῆς ἀγρίας ἀμπέλου τὸ ἄνθος βρυούσης ξηρὸν μνᾶς β΄ εἰς μετρητὴν γλεύκους, πρὸς ἡμέρας λ΄, εἶτα διϋλίσας ἀποθου. Ποιεῖ δὲ πρὸς ἀτονίαν στομάχου, ἀνορεξίαν, κοιλιακοὺς καὶ δυσεντερικούς. « Le vin d'œnanthe se prépare de la manière suivante : Prenez deux mines de fleurs séchées de vigne sauvage couverte de mousse ; mettez-les dans un tonneau de vin doux ; après trente jours, clarifiez et laissez reposer. Il agit contre l'atonie de l'estomac, le manque d'appétit, le flux de ventre et la dysenterie. » Galien est aussi explicite ; craignant qu'on ne se méprenne sur le sens de l'œnanthe, il dit, t. XIII, p. 120, éd. Kühn : οἰνάνθης, οὕτω δ'ὀνομάζω τὸ τῶν ἀγρίων ἀμπέλων ἄνθος ἢ ἐκθλάστημα σὺν τοῖς ἄνθεσιν ἐξ οὗ ταῖς ἡμέραις ἡ σταφυλὴ γίνεται. « ....de l'œnanthe ; je nomme ainsi la fleur des vignes sauvages ou la grappe avec les fleurons, de laquelle se forme le raisin, plus tard. » Ainsi, suivant Dioscoride et Galien, l'œnanthe, qui sert à faire un vin aromatique ou pharmaceutique, est la grappe de raisin, sortie de la bourre et munie de ses fleurons, au moment où elle commence à fleurir. Suivant ces médecins, le vin devait être préparé avec la grappe

de la vigne sauvage ; d'autres préféraient la grappe de la vigne cultivée et surtout de la vigne de treille. On lit dans les Geoponica, éd. Niclas, l. V, ch. XLI, p. 420 : ληπτέον τῆν οἰνάνθην ἀπὸ τῆς ἡδὺν οἶνον φερούσης ἀμπέλου, καὶ ἀπὸ τῆς ἀγρίας, μάλιστα δὲ ἀπο τῆς ἀναδενδρίτιδος. ληπτεόν δὲ παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ ἄνθους, τῶν βοτρύων δηλαδὴ ἀφαιρουμένων ἐν σκιᾷ, καὶ τῷ ἄνθει καθαρῷ κεραμίῳ ἐμβληθέντι ἐπιχυτεόν οἴνου εὐώδους παλαιοῦ καὶ ἐψητοῦ τὸ ἴσον. « On recueille l'œnanthe sur la vigne qui donne du raisin sucré et sur la vigne sauvage, surtout sur la vigne de treille. On la recueille à l'époque de la floraison, c'est-à-dire qu'on coupe les grappes et qu'on les fait sécher ; puis, après avoir jeté la fleur dans un vase pur (non enduit de poix), on verse en quantité égale du vin aromatique et cuit; » l. VII, ch. XX, p. 508 : Καὶ ἡ οἰνάνθη μάλιστα ἡ ἀπὸ τῶν ἀναδενδράδων παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ ἄνθους ληφθεῖσα καὶ ἐμβληθεῖσα, εὐώδη τὸν οἶνον ποιεῖ. « L'œnanthe, surtout celle qui est cueillie des vignes de treille, au moment de la floraison, jetée dans le vin, le rend odorant. » Ces derniers mots relatifs à la qualité odorante de la fleur de vigne, font songer au Cantique des Cantiques, II, 13 : וְהַגְּפָנִים סְמָדַר נָתְנוּ רֵיחַ « les vignes en fleur ont répandu de l'odeur », et à la traduction de Symmaque : ἐπανακλίνατέ με οἰνάνθῃ pour l'hébreu סַמְּכוּנִי בָּאֲשִׁישׁוֹת, Cant., II, 5. Après cet exposé, on comprendra facilement la définition que donne Bar Bahloul du semâdra : סמדרא בצ הבבא. פקאח אלכרם אחר פקאח ואיך כה דפרד פקחא שדויא וסגולי כרמא. « semâdrê : dans un manus- » crit, fleurs, en arabe faqqâh el-Karm ; suivant un autre, » faqqâh ; suivant le livre du Paradis, ce sont les fleurs qui com- » mencent à s'ouvrir et les grappes de la vigne. » V. *Thesaurus syr.*, *s. v.*

Il résulte de ces citations que l'œnanthe, ou le semâdar, s'entendait de la grappe de la vigne au moment de la floraison. Niclas, à propos du premier passage des Geoponica cité plus haut, donne en note des extraits de Pline, de Paul d'Égine, d'Hesychius et de Suidas, qui tous portent la même explication. Il nous reste à montrer comment ce sens du semâdar peut s'accorder avec les textes du Targoum et du Talmud qui ont suggéré à de savants maîtres une autre interprétation. Le texte hébreu d'Isaïe, XVIII, 5 : כְּתֹם־ פֶּרַח וּבֹסֶר יִהְיֶה נִצָּה signifie : « au moment où la fleur est complètement formée et où l'œnanthe va devenir du verjus parfait ». Dans la pensée de l'auteur, le verjus succède immédiatement à la fleur de la vigne et il n'est pas nécessaire de supposer un état intermédiaire ; le parallélisme explique la présence des deux synonymes פֶּרַח et נִצָּה dans le même verset. Quant au targoum, il s'écarte visiblement de l'original, il traduit ainsi : אילנא לא

פרחא [1] ובוסרא מיניה סמדר, ce qui peut signifier : « l'arbre ne fleurit pas et le verjus devient de l'œnanthe », c'est-à-dire, le verjus ne mûrit pas et n'est bon, comme l'œnanthe, qu'à faire le vin pharmaceutique que les Grecs appellent ὀμφακίτης οἶνος (Diosc., I, 700). Mais nous ne voulons pas garantir ce sens forcé ; le texte ne devient pas, du reste, plus clair dans l'hypothèse qui considère l'œnanthe comme le premier fruit de la vigne qui précède le verjus ; car, dans ce cas même, on ne peut dire que le verjus devient de l'œnanthe. Quant à la traduction de Levy dans son *Chaldaïsches Wörterbuch* : « die aufkeimende Frucht, von der » die Blüthe hervorbricht », c'est un non-sens. En fait, le traducteur n'a pas compris l'original ; il a pensé que כתם־פרח signifiait « lorsque la fleur périt » et que ובסר גמל יהיה נצה se traduisait par « et que le verjus parfait devient la fleur », et il a traduit servilement. Quant au passage de la Mischna, *Orla*, 7, 1, il ne présente aucune difficulté ; les textes cités plus haut ont montré que l'œnanthe, qui est par elle-même une fleur, était traitée par les anciens comme un fruit ; les auteurs syriaques et grecs l'appellent tantôt fleur : פקחא, הבבא, ἄνθος, et tantôt fruit : כארא, καρπός. Les Docteurs juifs la rangeaient également parmi les premiers produits de la vigne : les feuilles, les bourgeons, les sucs de la sève : העלים והלולבים ומי גפנים ; Rabbi José, considérant que l'œnanthe et le verjus servaient tous deux à faire une espèce de vin (οἰνάνθινος οἶνος, ὀμφακίτης οἶνος), était d'avis que la prohibition qui frappait le verjus devait s'étendre à l'œnanthe, c'est ainsi que le commentaire dit : סמדר הוא הפרח שממנו יהיה הפרי אבל בבוסר אין חולק שהוא אסור. Enfin le passage de Gittin, III, 8, que Gesenius avait bien expliqué et que M. J. Derenbourg rappelle, est bien conforme à l'interprétation que nous avons exposée, car tous les viticulteurs savent que c'est surtout au moment de la floraison de la vigne que le vin travaille. Ce passage est ainsi conçu : « à trois époques on examine le vin : lorsque le vent d'est souffle à la fin de la fête des Tabernacles, lorsque la vigne pousse le semâdar et lorsque les sucs s'accumulent dans le verjus. » Il s'agit de vérifier, à l'un de ces moments, si le vin ne devient pas malade.

Tant de lignes pour l'explication d'un seul mot pourront être taxées de longueurs ; mais l'importance du sujet et l'autorité des maîtres qui ont déjà traité de la question rendaient ces développements nécessaires.

RUBENS DUVAL.

[1] Les *Miqraoth gedoloth*, éd. de Varsovie, ont la mauvaise leçon לְאַפְרָחָא ; le féminin פרחא avec le masculin אילנא s'explique parce qu'il s'agit de la vigne, c'est une construction *ad sensum*.

ACCUSATION DE MEURTRE RITUEL

PORTÉE CONTRE LES JUIFS DE FRANCFORT AU XVIe SIÈCLE

La bibliothèque municipale d'Amsterdam possède un volume formé du מעין גנים (Venise, 1553), du ספר מגלה (Crémone, 1566) et de quelques manuscrits d'un réel intérêt. Le premier de ces manuscrits est relatif à l'histoire des Juifs en Alsace, lorsqu'éclata la guerre entre Charles-Quint et le prince électeur Maurice de Saxe (1552) ; en outre, il décrit en détail la situation des Juifs à Francfort-sur-le-Mein et à Schweinfurt au moment où ces villes étaient assiégées par l'électeur Maurice de Saxe et le margrave Albrecht Alcibiade de Brandebourg-Kulmbach. Le second manuscrit renferme des pièces importantes touchant la confiscation des ouvrages juifs qui fut opérée à Francfort-sur-le-Mein par Jean Pfefferkorn, en 1509 et en 1510. Ces deux manuscrits ont été publiés, le premier par M. Jellinek, dans son recueil de sermons (volume II), le second par M. Graetz, dans la *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* t. XXIV, 1875. Nous publions ici le troisième manuscrit, encore inédit, qui comprend quatre pages ; il est facilement lisible et est visiblement l'œuvre du copiste du manuscrit n° 1 [1].

Ces quatre pages nous racontent l'histoire d'une accusation de sang portée contre les Juifs de Francfort. Il n'y a pas à douter qu'il ne s'agisse de cette ville, puisqu'il est question de l'hôtel de ville « le Rœmer ». Reste donc à déterminer la date de l'événement. Un point de repère est fourni par les noms que le manuscrit donne des chefs du conseil municipal (bourgmestres), Christophel Louis Völker et Daniel Bräumann. Tous deux, comme le montre le relevé des listes des bourgmestres, étaient bourgmestres à

[1] C'est M. Roest qui, dans son Catalogue des Hebraica et Judaica de la bibliothèque L. Rosenthal à Amsterdam, a fait connaître ces trois manuscrits pour la première fois. C'est aussi à son obligeance que je dois d'avoir pu utiliser le manuscrit. — Sa remarque, que ce manuscrit date de la deuxième moitié du XVIe siècle, est, comme on le verra par la suite, inexacte.

Francfort en 1593. La suite est toute donnée : le « Urgychtenbuch » (livre des aveux) de cette année nous transmet le procès-verbal de l'audition de l'accusé, et la sentence est rapportée par le « livre des bourgmestres pour l'année 1593. »

De cette façon la relation hébraïque est expliquée et complétée par la relation allemande.

On nous permettra d'ajouter quelques mots d'introduction pour expliquer ce qui suit. Le personnage principal de l'histoire est un homme absolument dépourvu de moralité, un Juif, Abraham, de Lublin. Il laisse en plan femme et enfants, va en Allemagne, finalement à Francfort, qui alors déjà était connu pour ses Juifs riches et compatissants. Là, il séjourne avec l'intention déclarée de ne retourner dans sa patrie qu'après avoir amassé, par la mendicité, cinquante gulden, dans l'espoir qu'une fois en possession de cette somme, « il sera considéré dans la pauvre Pologne comme un homme riche ». Mais la légèreté de sa conduite choque les Juifs, qui, d'ailleurs, ne voient pas du tout la nécessité de lui donner une aussi grosse somme : il ne reçoit donc en tout qu'un gulden et demi. Les vaines tentatives qu'il fait pour obtenir plus d'argent l'exaspèrent toujours davantage : il veut tirer vengeance de ces avares et leur jouer un tour « qui leur donnera du fil à retordre ». Il se hâte d'accomplir son plan. Il cache dans la synagogue une terrine remplie de sang et menace les Juifs de faire passer ce sang pour du sang chrétien. Qu'on considère quelles conséquences pouvait avoir une telle accusation portée par un Juif contre ses coreligionnaires ! Les bourgmestres, comme le montre l'interrogatoire, n'étaient pas convaincus de l'inanité de l'accusation ! Les menaces mirent la communauté dans le plus grand trouble. Il s'agissait, avant tout, d'arriver à connaître l'endroit où il avait caché le plat. Il le révéla dès qu'on eut fait luire à ses yeux la somme qu'il ambitionnait. Mais, aussitôt que les chefs de la communauté eurent découvert la terrine, ils informèrent le conseil municipal du projet de leur coreligionnaire et le firent arrêter Il va de soi que les deux interrogatoires qu'il subit montrèrent la complète innocence des Juifs. Le prévenu fut banni pour toujours du territoire de la ville de Francfort. Il chercha à continuer son rôle de délateur contre les Juifs à Prague et à Cracovie, mais là aussi sans aucun succès. Malheureusement ici nous sommes réduits à la relation hébraïque seule, qui est très défectueuse.

..... ועמד האיש בליעל י"ש מרחוק ואמר לו במקום הזה
תבקשו בסדק תחת מקומו של הר"ר יעקוב הנ"ל ויבוקש הדבר וימצא.
אז אמר לו שילך אל בית מלונו בבית אליעזר הנ"ל ושיתנו לו די

מחסורו ושלחו תכף שליח אחר לפעם שלישית אל חמי שי׳ לק״ק בינגא שיבדקו בחורים ובסדקים היטב כי גם מצאנו כאן הדם שהעמיד האיש בליעל י״ש וגם להודיע לעקיבא ריז שאל יחלל שבת כי אין השעה צריכה לכך עוד. אחר כך הלכו גבאי קהל יצ״ו הנ״ל אל ראשי הערונים אשר שם האחד הער דניל ברוימאן ושם השני לו קרישטופיל לודוויג בוילקר וסיפרו להם את כל המעשה הרע אשר נעשה והראו להם הקדירה המלאה דם. אז שלחו תכף העירונים הנ״ל שני שוטרים בבית אליעזר ווירט ותפסוהו בבית הסוהר ובתוך כך נודע הדבר איך ששלך האיש בליעל נער אחד ששמו פלאציר ונתן לו פשט לשכירת להביא לו דם מבהמה שחוטה ושאלו העומדי׳ סביבו את האיש בליעל מה ירצה לעשות עם הדם והשיב להם: בכל הדרך שהולך מבקשים הכפריים קוביאות אדומים ולכן מבקש הדם לצבוע הקוביאות אדום הוא עשיו. גם כל הדברים האלו ספרו קריאי העדה להעיצה יר״ה. —

ביום ו׳ כ״ג כסליו שלחו הראש העירונים אחר הגבאים הנ״ל ואמרו להם איך שהודה האיש בליעל י״ש שהעמיד הדם וכל מה שעשה עשה מפני עיניו והיה סבור להבהיל היהודים כדי שיתנו לו מעות הרבה לשתק אותו. אבל קיבל עליו בשבועות חמורות נגד העירונים שכל העלילות הם עלילות שקרים, ואח״כ ביום ג׳ כ״ז כסליו פטרוהו העיצה יר״ה מבית הסוהר, ונשבע בבית העיצה הנקרא רוימר תוך הקנצלייא שלא יבא עוד לכאן עיר ורנקבורט, באם יבא שומעו[1] אותו, ואח״כ הלך לדרכו הרעה מכאן לק״ק פראג. ושמעו אנשי ק״ק פראג את המעשה הרע שעשה פה ק״ק ורנקבורט, גם נשמעו מהאיש בליעל י״ש דברים של גיזומים כאלו ותפסוהו היהודים בתפיסה שלהם הנקרא דש קינצלן. אחר כך דבר האיש בליעל שיחזור מדבריו הרעים ועל פי הדברים האלו פטרוהו, והלך לדרכו הרעה לק״ק קראקו. וגם באותו הקהילה הקדושה דבר דברים של גיזומים כמו שדבר פה ק״ק ורנקבורט ובק״ק פראג, וע״פ הדברים והמעשים שעשה פה תפסוהו גם הם האיש בליעל בתפיסה שלהם ברחוב היהודים, ושם נתנו לו לחם צר ומים לחץ עד שצפה בטנו ונפשו ואז הוציאוהו מבית האסורים והניחוהו בבית החורף ושאלוהו אם יחזור מדרכו הרעה והשיב: איעץ לכם שאל תפטרוני, שאם תפטרוני אעשה יותר ויותר מכל מה שעשיתי כבר, ועל זה נאמר, רשעים אפילו בפיתחי של גיהנם אינם חוזרים, לכן ועל פי הדברים האלו לא פטרוהו והניחוהו עד שהיה מתנונה והולך ומת. כן יאבדו כל אויבי י״י ואוהביו כצאת השמש בגבורתו. — אכי״ר. —

Alors le vaurien — que son nom soit effacé — se plaça à distance et il lui (?) dit : Cherchez en cet endroit, dans une fente, sous la place[2] du susmentionné Jacob. On chercha la chose[3], et on la trou-

[1] Lisez שומעיתו.
[2] Dans la synagogue.
[3] La terrine pleine de sang.

va. Alors il lui commanda d'aller dans son auberge, dans la maison du dit Eliézer ; là, on lui donnerait tout ce dont il aurait besoin. Alors ils (?) envoyèrent immédiatement, pour la troisième fois, un autre messager à mon beau-père à Bingen, pour dire de chercher soigneusement dans les trous et les fentes ; car nous avions trouvé là-même le sang que le vaurien y avait caché ; on devait aussi faire savoir à Akiba Ris qu'il n'avait dès lors pas besoin de profaner le sabbat, le danger étant déjà passé. Là-dessus, les notables (Gaboim) de la communauté se rendirent chez les chefs du conseil municipal [1], Daniel Bräumann et Christophel Louis Völker, rapportèrent la machination tramée contre les juifs et montrèrent la terrine remplie de sang. Les conseillers envoyèrent alors dans la maison de l'aubergiste Eliézer Wirt deux huissiers, qui le conduisirent en prison (le faux accusateur). Dans l'intervalle, on apprit aussi que le scélérat avait donné de l'argent à un garçon appelé Plazer (פלאצר)[2], pour qu'il lui apportât du sang d'une bête tuée. Interrogé par les gens qui l'entouraient sur ce qu'il voulait faire de ce sang, le scélérat répondit que, partout où il allait, les paysans lui demandaient des cartes (à jouer) rouges ; qu'en conséquence, il cherchait toujours à se procurer du sang, pour les teindre en rouge (Esaü était aussi rouge)[3]. Le conseil en fut aussi informé par les chefs de la communauté. Le vendredi 23 kislev, les chefs du conseil convoquèrent les membres notables de la communauté et leur annoncèrent que le scélérat leur avait avoué que c'était lui qui avait placé là le sang. Il invoquait comme motif de son crime sa pauvreté. Il avait espéré inspirer, par son accusation, une telle terreur à ses coreligionnaires qu'ils achèteraient très cher son silence. Alors il affirma devant le conseil, par le serment le plus énergique, que son accusation était pur mensonge.

Le mardi suivant (27 kislev), il fut mis en liberté ; auparavant il avait dû jurer à la chancellerie de l'hôtel de ville, qui est appelé « le Römer », de ne revenir jamais à Francfort ; en cas de flagrant délit, le conseil le menaçait de la peine de mort.

Ensuite il se mit en route pour Prague. Cette communauté avait déjà auparavant reçu la nouvelle de son projet infâme ; elle apprit aussi que le scélérat proférait des menaces du même genre contre elle. Aussi le mit-on dans la prison appelée Ketzlen (Kätzlein)[4]. Mais, comme il promit de renoncer à sa mauvaise conduite, on le remit en liberté. Alors il continua son méchant chemin vers Cracovie. Et dans cette sainte communauté il proféra également des menaces (contre ses coreligionnaires), comme auparavant à Francfort et à Prague. A cause de ces propos et des actes dont il se rendait cou-

[1] Les deux bourgmestres de Francfort.
[2] Ou Balser, pour Balthasar.
[3] Addition du narrateur.
[4] On sait que les Juifs de Prague avaient alors leur propre juridiction ; de même à Cracovie.

pable, les Juifs de l'endroit le jetèrent aussi dans leur prison, dans la rue des Juifs, et le soumirent à un régime sévère[1]. — Mais comme il devint malade, ils le firent sortir de prison et le mirent dans le Beth Hachoref[2]. Interrogé s'il cesserait de se mal conduire, il répliqua : je vous donne le conseil de ne pas me lâcher, car, si vous me lâchez, je ferai bien pis que je n'ai fait jusqu'ici. (Il est dit : « Les criminels ne se repentent pas, même aux portes de l'enfer. ») Sur ce propos, on le retint prisonnier jusqu'à ce qu'il devint de plus en plus faible, et finalement mourut. Ainsi périssent tous les ennemis de Dieu ; mais que ceux qui l'aiment égalent en force le soleil levant ! Amen ! que ce soit la volonté divine !

KRACAUER.

Voici le procès-verbal des deux interrogatoires et l'ordonnance d'expulsion dont nous avons parlé. Nous les faisons précéder d'une courte analyse.

URGYCHTEN BUCH VND PEINLICHE AUSSAGEN DE ANNIS MDXCII, MDXCIII, MDXCIV.

Fol. 132 *b*. — 134 *a*.

Premier interrogatoire.

Abraham, de Lublin (son signalement est écrit à la marge). a été interrogé par les bourgmestres le 5 décembre 1593. Il ressort de cet interrogatoire qu'il a été arrêté pour s'être mal comporté envers les Juifs, qui ne lui avaient pas donné beaucoup d'argent. Il avait parlé de se tuer et de jouer un mauvais tour aux Juifs, il se repent de ce qu'il a dit. — On lui demande ce qu'il a fait à la synagogue ? — Rien. — Mais le pot rempli de sang ? — Les Juifs l'avaient fait saigner et il voulait montrer le sang aux autorités. Puis, pressé, il avoue qu'il a pris le sang chez un sacrificateur pour accuser les Juifs de l'avoir battu. — N'était-ce pas pour faire accuser les Juifs de se servir de sang chrétien ? — Non, car les Juifs ne s'en servent pas ; il voulait accuser les Juifs d'avoir versé son sang, parce qu'ils ne lui avaient donné qu'un gulden et demi, au lieu de cinquante qu'il espérait, ce qui l'aurait rendu riche en Pologne.

Abraham Jud von Lüblin ausz dem land zu Poln « ein lange Person mit schwartzem barth, seiner Antzaig nach 35 Jar alt, hat daheim Weib und Kinder, ein armer tropf, so sich der almosen nehret », Jst Mitwachens den 8 X bris Anno 1593 vf dem Bornheimer thurm vor bede herrn Bürgermeister gelassen vnd gefragt worden, warumb er zu hafft kommen.

[1] Littéralement : ils lui donnèrent le pain de misère et l'eau d'oppression.
[2] Une chambre qu'on pouvait chauffer (?)

Ant. : Er hab sich nit wol gegen den Juden alhie verhalten, dieweil sy ime nit vil gesteurt, welches ine verdrossen, sintenmal sy reiche leüd seyen, inmassen er dann einen schlagen wöllen. Er sey beim Mendle zur Büchszen zur herberg gelegen.

Q.[1] : Was Er zu Mendlin oder andren Juden gesagt, als er wider hinweg ziehen wöllen.

Ant. :Wüste sichs nit zu erindern.

Q. : Warumb Er zu Mendlin gesagt, Er welt sich selbsten vmbringen.

Ant. : Ja, welt sich ehe selbsten zu tod schlagen, ehe er wider zu disen Juden alhie einkommen wolte, dan sy steurten einem kaum ein halben gulden; so sey er ein armer Mann, dem der tod nützer dan das leben sey.

Q. : Wie er das gemainet, daz er sy betrowet ein Spil antzürichten, daz sy alle darmit zu thun haben solten.

Ant. : Er wüste es bey dem Allmechtigen Gott nit, ob ers geredt; zu dem, wann ers gleich geredt hette, was er inen thun könte, hab auch ausz zorn gesagt. Er wolte einen todschlagen, begere es darumb nit zu thun.

Q. : Ob er auch inn der Juden Schul alhie gewesen.

Ant. : Ja.

Q. : Was er darin verstecken wollen.

Ant. : Er wüsste von nichts.

Q. : dieweil er von nichts wissen wolte, was er mit dem döplin mit blut machen wollen, so bey ime funden worden.

Ant. : Die Juden haben ine also geschlagen das ime die Nasen geschweist, hab Er das Blut also vfgefangen vnd zum zeugnisz der Oberkeit weiszen wöllen.

Doch alsz man ime ernstlicher zusprach sagt Er, Er habe in der Judengassen beym Schecher gefast vnd damit für die Oberkeit gehn, auch clagen wöllen, dasz ine die Juden also geschlagen. Vnd solches beteurt Er bey Gott dem Allmechtigen zum öfftermal, dasz es keiner andern mainung geschehen.

Q. : Warumb er dan das bludt in der Juden Schul gestellet.

Ant. : Habs wider alda abholen wollen vnd brauchen wie oben erzelet.

Q. : Ob er nit fürgeben wöllen, dasz es Christen blud sey sintenmol man die Juden bezüchtige, dasz sie Christen blut haben müsszen.

Ant. : O nain; wer das glauben wolte, dasz sey nit, oder wolt dasz sein blut müste also vergossen werden und solle Got ein donner in ine schlagen wan es anders were. Zu dem sey es mit einen jungern Juden, so in irem Spital sey, zu beweiszen [dasz] der selbe das blut ins Schechers haus gefasset, dan derselb hab das döpflein vndergehalten. Sagte darbey, er hette bey Gott im sin

[1] Quæstio.

gehabt sy die Juden vmb Gelt zu bringen vnd vorzugeben, das blut were von Jme kommen, dieweil sy Jne also ze schlagen vnd wenig gesteuret gehabt.

Q. : Ob nit wahr, dasz er sagen wöllen es sei Christen blut.

Ant. : Nain, hab es auch sein lebenlang nit gehöret, dasz die Juden Christenblut haben müsszen. Beteurt auch solches zum aller höchsten, dasz ers weder im Land zu Polen noch sonsten jemals gehört, wüste auch nit, was sy darmit thun solten, oder Gott solte ine straffen; dasz er disen falsch brauchen vnd die Juden beclagen wöllen, dasz sy ine blutrü[n]stig geschlagen, were ausz armut und zorn beschehen, weil sy Jme mer nit dann gesteurt hetten 1 1/2 fl. und were kein armer land, dan das land zu Polen, da alles wolfeyl zu bekommen, allein sey kein gelt darinnen, Vermainet wan er ein fl. 50 hett mögen hie ausszen erbetteln, Er wolte drinen ein reicher herr geachtet werden. daruff man Jne zu disem mal wider verwahren lassen.

Fol. 138 *b* — 139 *b*.

Deuxième interrogatoire.

Lundi 17 décembre 1593, devant le plus jeune bourgmestre. On fait savoir au Juif que ses explications n'ont pas paru satisfaisantes. Il répond qu'il affirme qu'il voulait accuser les Juifs de l'avoir fait saigner. — Pourquoi ? — Parce qu'ils lui avaient trop peu donné. — N'a-t-il pas voulu les faire accuser de verser le sang chrétien? — Jamais il n'a eu une pareille pensée. — Il paraît qu'il aurait joué gros jeu, 12 florins d'un coup? — Réponse : C'est faux, il n'a jamais eu à jouer une pareille somme. — N'a-t-il pas dit qu'il jouerait aux Juifs un tour qui les embarrasserait fort ? Oui, il avait dit qu'il ferait un malheur, mais il voulait seulement les accuser de l'avoir battu. — Mais on ne les aurait pas condamnés pour si peu de chose! — Réponse : Il n'a pas réfléchi tant que cela. — Il affirme par serment, à diverses reprises, qu'il n'a pas eu d'autre intention à propos du sang. On le ramène en prison, d'où il demande à être délivré.

Abraham Jud von Lüblin ausz dem Land zu Polen ist Montags den 17. X bris 1593 nachmittag vf dem Bornheimer thurn vor herrn Christoff Ludwig Völker jüngern Bürgermeister gelassen und ime vorgehalten worden dasz ein erb. rad mit seiner nechstgitanen entschuldigung nit zufrieden sey, sondern beuolhen hab aigentlich von ime zu uernemen zu was fürhaben Er das töplin mit dem blut in der Juden Sinagog gesetzt.

Ant. : Bey Got zu nichts anderst dann dasz er sy hab wollen vmb gelt bringen. vnd betzüchtigen dasz sie ine also blutrüstig geschlagen vnd dasz das blut von ime kommen sey. Jst ime widersagt worden, warumb Er sy betzüchtigen wöllen da sie ine doch nit geschlagen.

Ant. : darumb dasz Er sy vmb gelt brächte, dieweil sy Jme so wenig gesteuret.

Q. : Ob er nit ausgeben wöllen, dasz es Christenblut sey vnd die Juden Christenblut zu irem Vorhaben haben müssen.

Ant. : Nain vor Gott dem allmechtigen hab sein Lebenlang dise gedancken nit gehabt, zu dem ka[ö]nte er nit wissen was die Juden mit Christenblut thun solten. Jst ime angezeigt worden, es geben die Juden von ime ausz, dasz er zimblich gebrast (stark gepraszt) vnd gespilet wie er dann einmal 12 fl. vff ein sesz (Sitz) verspilet.

Ant. : Er hab sein lebenlang nit 12 fl. zu uerspilen gehabt, vil weniger gethan vnd mag Er leiden dasz sy ime den ort nenneten dasz es geschehen sein solte; es sey aber die lautere vnwarheit vnd alles ime zu laidt von inen ausgeben.

Q. : Ob er sich nit vernemen lassen, wo sy die Juden ime nit mer steurn wolten, Er inen ein solch spil anrichten wolte, dasz sy in grosz vngemach dardurch kommen solten.

Ant. : Ja, habs zum schulmeister gesagt, Er solte sy erinnern dasz sy Jme mer steurten oder er wolt Jnen ein vnglück anstellen, vnd dadurch anderst nichts verstanden als dasz er vorgeben wöllen, sy hetten ine blutrüstig geschlagen; Jst ime angezeigt worden, wan Er sy gleich desszen bezüchtiget, so hette er ime ja nichts in seinen nutzen getragen, so würde auch ein Rad inen derwegen kein straff abgefordert.

Ant. : Da hett er nichts nachgefraget, wan ime gleich nichts zuekommen, wan nur sy die Juden darumb hergenommen worden were[n]. vnd wolt ime auch kein bedencken machen, wan Er sy vmb Er vnd gut bringen könte, dieweil sy so grosze vnbarmhertzigkeit an ime gevbet, vnd alsz er zum öffternmal gefragt worden, was er mit dem Blut machen wöllen, vnd Er sein vorige antzaig idesmals mit hefftigstem beteuren widerholet, hat man ine wider verwahren lassen, patt (bat) gantz fleissig dasz man ine der langwirigen gefengnusz dermaleinest wider erledigen wölle.

Bürgermeisterbüch de A° 1593
Dinstags den 18 Decembris Anno 1593 :

Extrait du livre des bourgmestres de Francfort.

Mardi, 18 décembre 1593. Vu les interrogatoires du juif Abraham de Lublin, et ses excuses, dont le conseil a délibéré,

Ordonne qu'il sera mis en liberté et jurera de ne plus revenir dans la ville et son territoire, sous peine d'être noyé.

Als Abraham Jud von Lüblin vf der Judischeit alhie ferner anclag weiter zu red gestelt, auch sein entschuldigung zu Rath verleszen worden :

Soll mann ine der hafft erledigen vnd die Statt und deren gepieth *bey straf ertrenckens*, sein lebenlang verschweren lasszen.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la recension, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

אותות השמים ou ס' משפטי הכוכבים ומשפטי הגולל de Juda b. Salomon Cohen, publié d'après un ms. par Jacob b. Élie Spiro et Josef Hirsch ליעוו de Meseritz. Varsovie, impr. Lebensohn, 1886, in-8° de 24 p.

Sur l'auteur, Juda b. Salomon Cohen, de Tolède, XIIIe siècle, on peut voir Wolf, *Bibl. hebr.*, tomes I et III, n° 736, et le catal. des mss. hébr. de Leyde, par Steinschneider, p. 54. Ce petit traité est de l'astrologie pure. Cf. Steinschn., Catal. Bodl., col 1308.

בית אוצר הספרות. Annuaire publié par Eisig Gräber ; 1re année. Przemysl, impr. Zupnik, Knoller et Hammerschmidt, in-8° de XXII-81 p.

Contient les articles suivants : 1. Lettre de S. Munk sur les anciens grammairiens juifs ; 2. Petit poème sur le Séfer Yecira, avec notes de S. D. Luzzatto, publié d'après le ms. hébr. 243 octavo de Berlin, par D. Kaufmann ; 3. Noms d'hommes et noms de géographie, lettre de J. Fürst ; 4. Une note de E. Carmoly sur une édition du Schem haggedolim ; 5. Abréviations surtout à la suite des noms de personnes, par L. Zunz ; 6. Fables romaines dans le Talmud et le Midrasch (Pescenius Niger, Valerius Dioclétien, Constantin et Gallus), par H. Graetz ; 7. Consultation de Maïmonide sur les instruments de musique, texte arabe et traduction hébraïque par Abraham Schmiedl ; 8. Notes sur le chant et la musique extraites de Saadia, de Jacob b. Hayyim, d'Isaïe b. Isaac, par M. Steinschneider ; 9. אהל יששכר Biographie d'Issakhar Cohen, auteur de Mattenot Kehunna, par Jacob Reifmann ; 10. Biographie d'Aron Worms, de Metz, par N. Brüll (Aron Worms était un rabbin d'un grand savoir et qui méritait d'être connu. A la p. 21, note 6, il faut probablement lire Kayserslautern); 11. פשר דבר Explication de 90 mots de la Bible, par Saadia,

publié par L. Duckes, d'après un ms. d'Oxford (hébr. n° 573, Huntington) et réimprimé par S. Buber, avec notes et corrections ; 12 et 13. Divers ; 14. Notes sur la grammaire hébraïque, par Abr. Schmiedl (pluriel brisé, participe passé, nom partitif, les temps des verbes); 15. Notes sur le *Séfer ha-hinnukh*, par Selig Cohen Lauterbach; 16. Notes sur Micha, par Moïse Lévi Ehrenreich ; 17 et 18. Divers.

דורש ציון Dorasch Zion, Reisebeschreibung nach dem Heiligen Lande von Rabbi Simcha aus Solsitz in Galizien, im Jahre 5524-1763, neu überdruckt und herausgegeben von Chaim El. Hausdorff. Jérusalem, impr. Isaac Goscinny (1887), in-8° de (2)-60 p.

D'après la bibliographie de Benjacob, *s. v.*, ce voyage en Terre-Sainte a déjà été imprimé, au siècle dernier, à Grodno, sous le titre de אהבת ציון, on en trouve des extraits dans le חבת ירושלים, avec indication des sources. La nouvelle édition est probablement identique à l'ancienne, que je ne connais pas, mais il est facile de se convaincre, par la lecture de la nouvelle édition et les extraits de l'ancienne dans *Hibbat Jerusalaim*, que l'œuvre est en partie un plagiat et qu'elle a beaucoup emprunté au caraïte Samuel b. David, dont l'itinéraire a été imprimé par Gurland, dans ses *Ginzé Israël*, 1er fascicule, Lyck, 1865 (on en a souvent reproduit des fragments). Dans notre דורש ציון, les pages 35, l. 7, à p. 46, l. 4, répondent à *Ginzé*, p. 12, l. 3 jusqu'à p. 22, l. 8 en remontant ; de même, p. 53, l. 10 à p. 55, l. 2, du *Doresch* répondent à p. 5, l. 8 jusqu'à p. 8, l. 14 du *Ginzé*. Le plagiaire abrège quelquefois, mais souvent il copie textuellement, quelquefois il est obligé de changer l'original à cause des opinions caraïtes de l'auteur. Ainsi il met les *Juifs* en général, là où l'original a les *rabbanites ;* Samuel parle d'une tour construite au Caire par les Caraïtes pour observer la nouvelle lune et fixer, par suite, le commencement du mois (on sait que les Caraïtes n'ont pas de calendrier fixe comme les rabbanites); le plagiaire, qui ne peut pas laisser passer cette notice, change la lune ירח en ירדן, et la tour sert à voir le Jourdain ! Le plagiaire efface aussi naturellement les millésimes, mais il est si maladroit, qu'il laisse subsister la mention de la naissance du sultan Ibrahim (*Doresch*, p. 38), qui a régné en 1640-48 (le voyage de Samuel est de 1642), tandis que notre R. Simha a fait son voyage en 1764 (non 1763, comme il est dit sur le titre). Maintenant on comprend aussi une singularité du voyage du R. Simha : Quoiqu'il vienne à Jérusalem par le nord (il a été d'abord en Galilée), il y entre par la porte du sud (porte de Hébron), uniquement parce que Samuel est venu par le sud et que le *Doresch* le copie machinalement. Pour la même raison, le *Doresch* parle une seconde fois de Safed (p. 44), qu'il a déjà longuement décrite plus haut. A l'aide de cette nouvelle édition, on pourra corriger le texte de Gurland, par exemple, remplir les lacunes p. 13, 15 et 17 de Gurland et changer le כורית de p. 19 en בורית. Il nous paraît probable que R. Simha a donné à son livre le titre de ספורי ארץ ישראל qu'on trouve à la fin et qui convient bien mieux à l'ouvrage, si on en sépare les morceaux empruntés à R. Samuel. Ce n'est sans doute pas R. Simha, mais son premier éditeur, qui a commis le plagiat (cf. p. 8, où il y a des additions du *maatik*), pour grossir le volume et le rendre plus intéressant. C'est lui sans doute aussi qui a changé le titre de l'ouvrage de R. Simha. Il est curieux que le nouvel éditeur n'ait pas rappelé le titre de la 1re édition. Au lieu de Solsitz (lieu d'origine de R. Simha indiqué par l'éditeur nouveau), il faut probablement lire Zalosc. — *David Simonsen*, de Copenhague.

כ' דרושי רמ"ץ Deraschot sur la Bible et le Talmud par Méir Hirsch Wittmayer, rabbin de Sambor, avec Notes פרי חיים de Hayyim Knoller. Przemysl, impr. Zupnik, Knoller et Hammerschmidt, 5647 (1887), in-8° de (VIII)-106 ff.

זכרון לראשונים Studien und Mittheilungen aus der k. öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg. Vierter Theil : Responsen der Geonim (zumeist aus dem X.-XI. Jahrhundert) nebst Anmerkungen und Einleitung von A. Harkavy. Berlin, impr. Itzkowski 1886, in-8°, p. 201 à 328. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

Nous attendons la fin de l'introduction de cette très intéressante publication, qui présente un grand nombre de difficultés. M. Harkavy nous en donnera la solution.

החלוץ Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Alterthumskunde, von O. H. Schorr; 12. Jahrgang. Wien, impr. Knöpflmacher, 1887, in-8° de 128(2) p.

Table des matières : 1. Explications de mots, dans l'ancienne littérature rabbinique, par des étymologies tirées de langues étrangères (215 numéros) et explications qui paraissent reposer sur des étymologies de ce genre (37 numéros); 2. Diverses notes talmudiques (27 numéros); 3. Etude sur Tanhuma-Yelamdenu et sur l'édition récente de S. Buber, explications des mots étrangers, étymologies; 4. Sur le Lékah Tob, édit. Buber; 5. Halakhot gedolot, Hal. pesukot, keçuot; Hal. de Jehudaï gaon et Halakhot gedolot d'Espagne; 6 et 7. Critique du בית נכות ההלכות publié par M. L. Horwitz, de Francfort; 8. Traduction nouvelle inédite de l'introduction de Maïmonide au chapitre חלק; 9. Derascha inédite du Ramban; 10. Introduction inédite du שער השמים d'Isaac ibn Latif.

הרוזים לר' מאיר בר אליהו מנורגיצא Hebräische Poesien des Meir ben Elia aus Norwich (circa 1300) aus einer Handschrift in der Vaticana, hgg. u. erläutert von A. Berliner. Londres, libr. David Nutt, 1887, in-f° de 12 p.

Dans l'introduction, M. B. décrit le très curieux et très volumineux ms. n° 402 de la Vaticane, qui contient ces poésies didactiques de Méir de Norwich. M. Berliner donne également quelques notes sur l'auteur. Celui-ci jouait de l'acrostiche avec une rare virtuosité.

ירושלם Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetzigen und des alten Palästinas, hrsgg... von A.-M. Luncz. II. Jahrgang, 5647-1887. Jérusalem, impr. et libr. de l'auteur, 1887, in-8° de (14)-96-180-(6) p.

Partie hébraïque : 1. Histoire des Israélites en Palestine, depuis le Ramban (1267) jusqu'en 1492, par Luncz; 2. Limites de la Terre-Sainte et de la Syrie, par Méir Friedmann; 3. Les sept voyages de sir Moses Montefiore en Palestine, par Luncz; 4. Trois lettres de Palestine, écrites par Simson Back בק en 1582-3, communiquées par D. Kaufmann; une consultation sur l'union dans la communauté, de l'an 1624, et trois lettres des Askenazim de Jérusalem, des années 1757, 1763, 1768, par Luncz; 5. Notes bibliques et talmudiques, par Jehiel Michel Pinnes; 6. Situation de la Palestine dans les cinq dernières années, par Luncz. = *Partie allemande :* 1. Chaifa und Carmel, par Laurence Oliphant; 2. Gilgal, par C. Schick; 3. Die Vögel Palästinas, par Selah Merrill; 4. Moab, par C. Schick; 5. Neue Entdeckungen in Jerusalem, par Selah Merrill (*a*. Die Zweite Mauer; *b*. Gräber beim Damascusthor); 6. Zur Geschichte der hebr. Typographie (Die hebr. Presse in Safed), par A. Berliner; 7. Die sanitären Verhältnisse Jerusalem's nebst statist. Bericht des Freih. Rothschild'schen Hospitals vom Jahre 1886, par le Dr Schwarz; 8. Hospitäler u. Krankenasyle Jerusalems; 9. Schulen und Erziehungsanstalten der verschie-

denen Nationen und Confessionen zu Jerusalem ; 10. Export und import im Jahre 1886 ; 11. Schiffverkehr in Jaffa 1886.

מסכת אבות דרבי נתן Aboth de Rabbi Nathan hujus libri recensiones duas collatas variis apud bibliothecas et publicas et privatas codicibus edidit Salomon Schechter. Vienne (Autriche), 1887, in-4°.

Le traité de morale connu sous le nom d'Abot, proverbes et sentences des pères (de la Mischna), dont les Juifs ont l'habitude de lire, en été, un chapitre, tous les samedis, existe sous une autre forme, différente de celle de la Mischna et plus étendue, qu'on attribue à Rabbi Nathan, le contemporain du rédacteur de la Mischna. Nous verrons plus loin que cette amplification ne peut dater que du VIIIe siècle au plus haut, tandis que R. Nathan vécut à la fin du deuxième siècle. Pour faire mieux accueillir une nouvelle création littéraire, on lui donnait autrefois comme auteur un personnage connu et vénéré. C'est ce qu'on fit, à l'époque du second temple, pour l'Ecclésiaste, qui fut reçu sous l'égide de Salomon; c'est ce qui arriva aussi pour le *Tanya*, qu'on fit entrer comme authentique parmi les Midraschim anciens, en l'attribuant au prophète Elie. Inutile de rappeler les livres cabbalistiques le *Bahir* et le *Zohar*, qu'on fit passer sous le nom des docteurs de la Mischna. Par conséquent, il serait oiseux de chercher le nom de Nathan comme auteur de notre compilation parmi les noms des rabbins du moyen âge. Tout ce que nous savons, c'est que notre traité est cité pour sûr par le Arukh (XIe siècle), et peut-être déjà par Nissim Gaon de Kairouan (Xe siècle). Les deux premiers chapitres de l'excellente préface de M. Schechter traitent de ces questions avec beaucoup d'érudition et de sagacité. Une autre particularité de notre traité est assez remarquable, c'est que nous en possédons deux rédactions différentes : l'une, imprimée plusieurs fois dans les éditions du Talmud de Babylone et séparément, avec ou sans commentaire ; l'autre, celle que publie pour la première fois, à l'aide de mss., M. Schechter, en colonnes parallèles, avec l'autre rédaction. Cette bonne méthode permet de se rendre compte facilement des différences et des additions des deux textes. Ce n'est pas l'unique traité rabbinique dont on connaît ainsi deux compositions ; un grand nombre d'ouvrages répandus ont subi cette altération. Prenons, par exemple, l'époque qui suit immédiatement la clôture du Talmud : nous trouvons le Midrasch Tanhuma qui existe sous une autre rédaction portant le nom de Yelamdénu (voy. *Revue*, t. XIV, p. 101), puis le השכם et le והזהיר (*ibidem*), les *Halachot gedolot* dont une rédaction est espagnole et l'autre française (celle-ci est l'œuvre de Joseph Tob Elem ou Bon fils); la lettre du fameux Scherira adressée aux rabbins de Kairouan (voir M. Halberstam, dans le כבוד הלבנון, X, p. 7 pass.). On s'explique aisément cette deuxième rédaction : elle est l'œuvre d'un rabbin qui a modifié son texte, unique à ses yeux, pour l'usage de son école et qui a ainsi fait de ce nouveau texte la version autorisée pour un pays entier. De notre traité nous avons également une rédaction espagnole et une rédaction française. M. Schechter, dans les nombreuses et minutieuses notes qu'il a mises sous les deux textes, a donné toutes les références des deux versions. Le cinquième chapitre de sa préface traite des relations de ces deux versions entre elles; dans les chapitres suivants, le savant auteur étudie les rapports de notre traité avec celui d'Aboth, qui, d'après quelques savants, était originairement plus étendu que le texte actuel et dont une partie de ce qui est perdu se trouvait dans l'Aboth de R. Nathan. Si cette hypothèse était juste, la vraie rédaction d'Aboth serait d'une époque postérieure au Talmud, supposition que M. Sch. hésite, avec raison, à admettre. Dans les derniers chapitres de sa préface, M. Sch. énumère les mss. et les commentaires dont il s'est servi pour son travail critique. Ils sont nombreux et pris dans diverses bibliothèques publiques et privées. Il ne serait pas trop de dire que M. Sch. a épuisé la matière quant aux mss. qu'on connaît présentement. Son édition d'Aboth de R. Nathan restera la

base de tout travail ultérieur sur les deux Aboth. M. Sch. n'a épargné ni peine, ni dépenses, pour arriver à être aussi complet que possible. Ainsi, les textes et les variantes qui lui sont parvenus trop tard pour être insérés dans le corps des notes ont été joints en appendices à la fin, en quatre chapitres. Les recherches critiques seront beaucoup facilitées par les index placés après la préface, index des versets bibliques, des passages d'Aboth et des noms de docteurs de la Mischna mentionnés dans les Aboth de R. Nathan. Nous sommes heureux de pouvoir ranger le livre de M. Sch. parmi ceux des Weiss, Friedmann et Buber, et nous espérons le rencontrer bientôt sur le terrain où il vient de faire ses premières armes et où il a prouvé qu'il est un maître. — A. N.

ס׳ מינם לועז Midrasch judéo-espagnol imprimé en caractères hébreux, 2° partie de l'Exode. Jérus., impr. S.-L. Zuckermann, 5646 (1886), in-f° de 315 p. sur 2 col. La 1re partie a paru en 1884. Il existe une édition antérieure de cet ouvrage.

מקדמוניות היהודים Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde, von A. Epstein, 1te Theil. Vienne, 1887, in-8°.

Ce volume renferme un grand nombre d'articles, plus ou moins étendus, sur la littérature juive, dont la variété rend la tâche très difficile à celui qui voudrait en rendre compte avec conscience. Nous nous contenterons d'en donner un aperçu, le plus exact possible, pour les questions qui nous sont les plus familières. L'auteur nous est déjà connu avantageusement par les articles qu'il a insérés dans le *Bet-Talmud* ; il appartient à cette classe de savants non officiels dont nous parlions récemment (voir *Revue*, t. XIII, p. 225) et dont le mérite est d'autant plus grand. Il possède sur ses confrères en recherches un avantage précieux, celui d'être le propriétaire d'une belle bibliothèque de mss. et d'imprimés. On verra, par la suite, qu'il a un savoir étendu et varié. M. E., dans son premier chapitre, discute la question, si controversée, de savoir si les Juifs ont toujours compté par années solaires ou lunaires. Il prend à partie M. Slonimski, le savant mathématicien, qui soutient que, la Bible parlant toujours de mois de trente jours, les Israélites, avant le retour de la captivité, ont dû compter par années solaires et qu'ils n'ont employé le calendrier lunaire qu'après avoir connu le système babylonien, de sorte que c'est seulement à partir de cette époque que le Nouvel An fut placé au mois de Tischri, tandis que jusqu'alors l'année avait commencé en Nissan. M. E. prouve qu'ils ont, au contraire, toujours eu l'année lunaire, et que l'année commençait de tout temps en Tischri, puisque les grandes fêtes tombent dans ce mois et que jamais le premier Nissan n'est mentionné comme jour de fête. Nous ne pouvons suivre M. E. dans ses développements très intéressants et très ingénieux, car il faudrait nous prononcer sur l'âge des différents chapitres du Pentateuque, question qui nous mènerait trop loin. — Dans le deuxième chapitre, M. E. donne une nouvelle étymologie du nom de Marheschwan, qu'il explique en le décomposant en *Mar Heschwan*, l'idole Haschman, ou Aschman, dieu phénicien. On sait que les assyriologues interprètent autrement ce nom, ce serait « le huitième mois ». Ce mois étant celui des pluies en Palestine, et non Tischri, qui est sacré en Egypte à cause de la crue du Nil, c'est pour cette raison que Jéroboam fixa la fête des Tabernacles en Heschwan et non en Tischri. — Le 3e chapitre roule sur les animaux qui représentent les diverses nations et qui leur étaient sacrés. Tels sont : le cheval pour la Médie et la Perse, l'âne chez les Israélites, le lapin chez les Grecs. Les docteurs du Talmud symbolisent Babylone par le chameau, la Perse et la Médie par le lapin et Rome par le porc. M. E. en donne les raisons en s'appuyant sur la mythologie. — Le 4e chapitre traite du commandement de vénérer les

vieillards, qui, d'après les rabbins, s'applique également aux savants, jeunes en années, mais âgés en science. Cette prescription existait aussi à Athènes. — Le 5e chapitre est consacré au Sefer Yeçira, que M. E. croit avoir été composé en Babylonie, et non sous l'influence du gnosticisme. Ici, M. E. montre un peu trop de confiance dans le livre de M. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*. Le déchiffrement des tablettes bilingues n'est pas établi encore avec assez de sûreté pour qu'on puisse s'y appuyer afin d'étudier une littérature différente et surtout un livre qui, en tout cas, ne peut être antérieur au IIIe siècle de l'ère vulgaire. — On lira avec plus de profit et d'intérêt le 6e chapitre sur la méthode de composition du Sifra et du Talmud de Babylone, d'une part, et du Sifrè et du Talmud de Jérusalem, d'autre part. — Même intérêt dans le 7e chapitre, qui parle des Midraschim, en général, et surtout des Midraschim sur l'Exode, les Nombres et le Deutéronome. Le Yelamdénu et les deux Tanhuma, qui sont probablement le fond de ces trois Midraschim, y sont très bien appréciés par l'auteur. Les pages où M. E. prouve sans réplique que des pièces du Midrasch composées par le fameux Moïse, le prédicateur, de Narbonne, y sont entrées, sont d'une importance capitale pour l'étude de cette littérature. — Nous mentionnerons seulement les chapitres VII-XIII, qui renferment des observations sur diverses pièces rabbiniques et des variantes tirées de mss. — Après quelques notes sur un papyrus hébreu et le Pseudo-Sirach, vient un article, le 16e chapitre, consacré à un ouvrage jusqu'ici inconnu, relatif aux mystères du Pentateuque, composé par Éléazar Aschkenazi, fils de Nathan de Babel, en 5124-1364. Le ms. unique de cet ouvrage a été acquis récemment par M. E.; l'auteur était probablement d'origine grecque. M. E. montre que Don Isaac Abrabanel s'en est servi. Ce qui est intéressant, c'est qu'Éléazar y cherche à déterminer un rythme dans les morceaux poétiques de la Bible, sujet qui a tenté, comme on sait, tant de savants modernes, comme MM. Bickell, Nestle, etc. — La perle du livre de M. E. est, sans contredit, le dernier chapitre, qui contient l'introduction et le texte, rectifié d'après des mss., du Midrasch *Tadsché*. D'après M. E., et nous sommes un peu de son avis, cet ouvrage aurait pour auteur Moïse le prédicateur et aurait été utilisé par Schemaya de Soissons (השושני). M. E. publie, en colonnes parallèles, les passages de ces deux Midraschim et du Bereschit Rabbati, qui se compose principalement du Midrasch de Moïse de Narbonne. M. E. va plus loin encore, il prouve que l'auteur du Midrasch Tadsché s'est servi du livre des Jubilés, qui n'existe plus qu'en éthiopien et dont une rédaction hébraïque plus complète circulait dans les écoles gaoniques de la Babylonie. Or, des passages dont la substance se trouve dans le livre des Jubilés sont rapportés au nom de Rabbi Pinhas ben Yaïr dans le Midrasch Tadsché, qui est attribué à ce docteur. En outre, l'auteur arabe Isphahani dit qu'il s'est beaucoup servi d'un ouvrage de Pinhas ben Bata (faute pour Yaïr), qui serait alors le livre des Jubilés. Que Moïse de Narbonne ait eu connaissance du livre hébreu, ou plutôt syriaque, des Jubilés, rien d'étonnant, puisque les Juifs de Provence ou de Catalogne recevaient, en ces temps, de l'Orient, des apocryphes écrits en syriaque et probablement en caractères hébreux (voir Zunz, Gottesd. Vorträge, p. 123, et la préface de notre édition de Tobit, Oxford, 1878, p. XIV). M. E. termine par l'énumération des auteurs qui ont utilisé le Midrasch Tadsché. Le premier est un commentateur anonyme des Chroniques, qui dit avoir vécu à Narbonne, ville natale précisément de Moïse le prédicateur. — Ces quelques lignes, nous l'espérons, montreront l'intérêt de cette publication de M. E., qui nous fait espérer d'autres travaux de ce savant auteur. Nous souhaitons, avant tout, voir paraître le Midrasch Bereschit Rabbati, dont il prépare l'édition depuis plusieurs années. — A. N.

מקיצי נרדמים Publications de la Société M'kize Nirdamim, 2e année ; voir :

ס' הענק, סדר טהרות, זכרון לראשונים, תולדות אלכסנדר, קבץ על יד, פחד יצחק.

משלי ישכר Aphorismen für 's praktische Leben, Geist und Herz, von S. S. Hurwitz. Varsovie, impr. Goldmann, 1887, in-8° de 48 p.

Vingt-sept chapitres formant un recueil de sentences morales, conseils moraux et religieux.

נר נשמה « Ner Neschama, Michnaies ». Recueil d'un certain nombre de Mischniyot, rangées par ordre alphabétique de la lettre initiale de chaque Mischna, avec texte vocalisé, commentaire intitulé מלא כף נחת, traduction allemande en caractères hébr. et notes en allemand caract. hébr., par J. Goscinny. Jérusalem, impr. Goscinny, petit in-8° de (2)-44-(2) ff.

סדר טהרות « Commentaire de Maïmonide sur la Mischnah Seder Tohorot publié pour la première fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque, par J. Derenbourg. » Berlin, impr. Itzkowski, 1886, in-8° de 160 p. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

Cette première livraison contient l'introduction de Maïmonide et son commentaire sur *Kélim*. M. Derenbourg a fait une nouvelle traduction hébraïque du texte arabe, et a rendu intelligible une foule de passages dont le sens avait échappé au traducteur ou a été altéré par les copistes. Ce travail remarquable fait le plus grand honneur à l'érudition et à la perspicacité éprouvée de l'auteur. C'est à partir de ce jour seulement que le commentaire de Maïmonide est véritablement publié et peut servir aux recherches scientifiques.

ספורי הטבע Exposé populaire de diverses notions scientifiques (Histoire naturelle, anthropologie, géographie, etc.); suivi de מאמר מקדמי ארץ Géologie, météorologie, âges préhistoriques, etc.; par Néhémie Baer Hoffmann. Varsovie, impr. Isaac Goldmann, 5647 (1887), in-8° de 184 + 48 p.

ספרי דאגדתא Collection d'Aggada et de Midraschim publiée par Salomon Buber. Wilna, 1886, 8°.

M. Buber est vraiment infatigable. A peine avions-nous achevé notre compte rendu de son édition du Tanhuma (voir *Revue*, t. XIII, p. 224 et t. XIV, p. 92) que nous avons reçu celle des Halakhot (voir plus loin, (p. 298), et voici qu'il nous faut maintenant annoncer le présent ouvrage. C'est une collection de Midraschim composés sur le livre d'Esther : 1° le Midrasch Abba Gorion ; 2° un Midrasch sans titre ; 3° celui de Tobia b. Eliézer, intitulé *Lékah Tob* ou *Pesikta Zoutrata*, dont M. B. a déjà publié, en 1880, le texte qui roule sur la Genèse et l'Exode. Le premier de ces Midraschim emprunte son nom aux premiers mots de ce traité : « Abba Gorion ou Ourion de Saïda dit... » On sait que le Midrasch Bereschit Rabba s'appelle de la même façon : Midrasch de R. Oschia, à cause du début : « R. Oschia, dit... » La date de composition de ce Midrasch est inconnue, mais il était antérieur au Midrasch rabba sur Esther, qui l'a utilisé, et probablement aussi à Raschi, qui l'a connu ; par conséquent, il a sûrement été écrit avant le XIe siècle. M. B. en publie le texte d'après cinq manuscrits d'Oxford, de Londres et de Parme ; aussi cette édition est-elle beaucoup plus complète que celle de M. Jellinek, qui s'était servi seulement du ms. de Hambourg. — Le deuxième Midrasch a été composé après celui d'Abba Gorion, et avant le XIIIe siècle, puisque l'auteur du Yalkout les

cite déjà l'un et l'autre. — Quant à la date du Lékah Tob, elle n'est pas douteuse, puisqu'on sait exactement l'époque de son auteur. Ce Midrasch est publié par M. Buber pour la première fois. Disons, en passant, que le Midrasch du même auteur sur Ruth vient d'être publié avec un commentaire étendu, trop étendu peut-être, par M. Seckel Bamberger ; nous en reparlerons quand l'introduction allemande aura paru. M. Buber, comme dans ses précédentes éditions, donne la liste des passages des deux premiers Midraschim qui se trouvent dans le Yalkout. Quant aux commentaires, ils signalent les passages analogues ou semblables des autres Midraschim et expliquent les termes non sémitiques du texte. Sous peu, M. B. publiera une édition critique du Midrasch sur les Psaumes, d'après tous les mss. qui en existent. Il serait à souhaiter que le savant auteur employât sa patience et sa vaste érudition à l'édition critique des deux plus anciennes parties du Midrasch Rabba, sur la Genèse et le Lévitique ; les mss. de Paris et du Musée Britannique devront surtout être mis à contribution dans ce but. — N'oublions pas de remercier ici les excellents imprimeurs de Wilna, MM. Romm, qui ont déjà rendu tant de services à la littérature rabbinique, particulièrement par leur belle édition du Talmud de Babylone, et qui se proposent de publier les Miqraot Gedolot avec un grand nombre de commentaires inédits. — A. N.

ס' הענק הוא ס' התרשיש Tarschisch des Moses ibn Esra, zum ersten Male herausgg. von David Günzburg. Berlin, publié par la Société M'kize Nirdamim, 1886, in-8° de 91 p.

Texte vocalisé, avec index biblique. Dans un prochain fascicule, M. D. G. donnera une étude sur ce poème, ses commentateurs et continuateurs ; plus une analyse de l'introduction arabe et une étude sur la versification hébraïque. On peut attendre de lui que ce travail sera des plus intéressants.

פחד יצחק d'Isaac Lampronti, lettre ש. Berlin, édité par la Société « M'kize Nirdamim », 1886, in-8° de 184 ff.

פירוש לקח טוב Lekach Tob (Pesikta sutrata), ein agadischer Kommentar zu Megillat Ruth von Rabbi Tobia ben Elieser, zum ersten Male hrsgg. nach einer Hdschr. der Münchener Hof- und Staatstibliothek, mit Vergleichung der betr. Hdss. aus den Bibliotheken in Oxford, London (Harlien), Cambridge, Wien (Jellinek), Petersbourg, Parma und Rom (Casanata u. Angelica), mit Commentar versehen, von Seckel Bamberger. Francfort-sur-Mein, libr. J. Kaufmann ; Mayence, impr. Lehmann, 1887, in-8° de II-52 p.

L'auteur annonce une introduction en allemand qui devra paraître plus tard. Son commentaire est très étendu et indique les sources.

ס' פקודת אליעזר Novelles talmudiques sur le *Orah hayyim*, 1re partie, par Rafael Elazar Hallévi ibn טובו, précédée d'une oraison funèbre de l'auteur, par Nahman בטיטו. Jérusalem, impr. S.-L. Zuckermann, 5647 (1887), in-f° de (5)-130 ff.

קבץ על יד Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften. Jahrgang II, 1886-5646 ; Berlin, Société M'kize Nirdamim, 1886, in-8° de XVI-82 + VI-29 + 18 + 5(1) p.

Contient : 1. Le תולדות אלכסנדר analysé plus loin ; 2. חי בן מקיץ d'Ibn Sina, avec commentaire de son élève Ibn Zila, traduit en hébreu par R. Moïse (le nom du père manque), édité pour la première

fois par David Kaufmann ; 3. Notes et additions diverses aux publications de la première année, sous le titre de נספחים ; 4. Additions au מורה מקום המורה de la 1re année, par M. Steinschneider, et notes par David Kaufmann.

איל קואינטו מאראב'יאוזו El cuento maravilloso, segunda partida, cuentos antiguos, ...(voir *Revue*, XIII, p. 139). Jérusalem, impr. S.-L. Zuckermann, 5646 (1886), in-8° de 184 p.

Entièrement consacré à la suite de l'histoire de Bostanaï.

שבלי הלקט השלם Ouvrage rituélique, par Sédécias, fils d'Abraham le médecin, publié, avec une préface et des notes, par Salomon Buber. Wilna, impr. Romm, 1887, in-8°.

La collection de Halakhot faite par Sédécias est la plus importante de toutes celles qui virent le jour en Italie, après les deux Isaïe de Trani. A Rome étaient venues s'établir, avec la famille de l'auteur de l'Arukh, les écoles du midi de l'Italie, de Bari, de Trani, de Siponte, etc. C'est là que Sédécias composa cet ouvrage dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Sa famille s'était de tout temps occupée de littérature. Son père, Abraham, était médecin, comme lui-même. Il cite souvent des décisions rituéliques de son grand-père Benjamin et de plusieurs de ses cousins. Ce Benjamin est généralement considéré comme l'auteur des gloses sur Raschi qui se trouvent en ms. à Berlin, et peut-être des gloses bibliques signées ז'א'ב (Voir cependant l'article de M. J.-H. Matthews, Israel. Letterbode, IV, p. 1 et suiv.). Un autre Benjamin a annoté le Séfer Haggalui de Joseph Kimhi, qui va paraître prochainement dans les publications des Mekitzé Nirdamim. On s'accorde généralement à croire que Sédécias, comme l'auteur de l'Arukh, appartient à la famille *dei Mansi* (המנורים) ; cependant il ne signe jamais המנו. En outre, dans le passage suivant, qui se trouve dans le prétendu second volume de son ouvrage (ms. d'Oxford, n° 657 fol. 16) : ובתשובות גאוני בית יחיאל מן רומא ז'צ'ל מצאתי, il ne dit pas que la famille de l'auteur de l'Arukh était aussi la sienne. On ne sait pas encore non plus si Sédécias a désigné comme second volume du *Schibbolé Halléket* la partie de son ouvrage qui traite des autres règles rituéliques que celles que contiennent le volume publié par M. B. C'est l'opinion de M. B. et nous-même, dans notre Catalogue (nos 657, 658), nous en avons parlé dans le même sens. Cependant, dans cette prétendue seconde partie, l'auteur dit (fin du § 7) : וכבר כתבתי תשובותיו וראיותיו בספר שבלי הלקט וכן כתב בעל הדברות... « J'ai déjà donné les réponses et les preuves dans le *Séfer Schibbolé Halléket*..., » termes qui n'indiquent pas que ce soit là la première partie de son ouvrage. Cette partie n'est pas moins importante que celle qu'a publiée M. B. ; espérons qu'elle verra bientôt le jour. — Ces collections de Halakhot ont une double valeur : elles peuvent servir à ceux qui étudient encore les décisions rituéliques, et à l'histoire littéraire des rabbins du moyen âge. Nous nous bornerons à examiner cette publication à ce dernier point de vue. M. B. nous a d'ailleurs facilité la tâche en joignant à la description des mss. dont il s'est servi et à la biographie de l'auteur et de sa famille une liste des rabbins et des ouvrages cités dans le texte qu'il publie et dans l'autre partie, que possède M. Halberstam. Quelques-uns de ces noms seront éclairés par leur comparaison avec ceux que donnent certains mss. que M. B. n'a pas eu à sa disposition. Ainsi, il est certain qu'Abraham fils de Joseph, de la famille des בני שיכון n'est autre qu'Abraham de la famille Pesaro (שיכון est une altération manifeste de פיזרו), car le ms. d'Oxford a, au § 102, Abraham de Pesaro et, au § 93, Abraham fils de Joseph, sans autre indication. — Pour Abraham fils de Hiyya, de Ratisbonne, le ms. d'Oxford n'a pas

le mot מריינשבורג. Pour le nom suivant, il n'a pas הגדול, et la localité est orthographiée מריינישבורגר. Il n'est pas douteux qu'il faille lire partout Eliézer, de Vérone et non de Verdun ; car il n'y a pas de rabbin de Verdun portant ce nom, et le ms. d'Oxford a constamment ווירונא — Nous ne croyons pas que Tobie de Bourgogne soit le même que Tobie de Vienne (dans le Dauphiné ; il faut écrire ביאנא et non ווינא, qui désigne la capitale de l'Autriche). — Pourquoi M. B. ne donne-t-il pas la transcription de ארלדי, Arles, et de יוני, Joigny, puisqu'il identifie les autres noms de localité? — Joseph ibn Pelat est un rabbin de Narbonne. — Jacob de מרויש ou מרויש (c'est ainsi qu'il faut lire) est, en effet, Jacob de Marvège ou de Marvéjols, en Provence, et non de Viviers comme le fait croire la leçon ויווריש, voir *Histoire littéraire de la France,* t. XXVII, p. 447. — Sur Isaac de Siponte il fallait citer l'article de M. Gross, dans le Magazin de Berliner. — Isaac יוסקונטו (ce dernier mot manque dans le ms. d'Oxford) de Hongrie est probablement Isaac fils de Joseph, Josko étant un diminutif de Joseph, comme יוזביל, Josefel, nom qui s'est glissé par erreur dans la liste géographique de notre Catalogue. — Sur Isaac Dorbel, voir un long passage dans le *Aguda*, Israel. Letterbode, VIII, p. 131. — קילאר n'existe pas, on trouve seulement הילאר. — Samuel de שמרוג, comme on lit d'ailleurs aussi dans le ms. d'Oxford, doit être corrigé en Samuel de רמרוג, Ramrupt; c'est Samuel fils de Méir, le frère de R. Tam. — Ces menues observations n'enlèvent rien à la valeur des notes de M. Buber sur les auteurs et les ouvrages. notes qui sont excellentes. Tout au plus lui reprocherons-nous ses abréviations fréquentes, qui parfois peuvent dérouter le lecteur peu versé en ces matières. Comment deviner, par exemple, que הרב המב'יט, (note 53) désigne Moïse fils de Joseph Trani ? — A la suite de ces chapitres vient la bibliographie du Schibbolé Halléket imprimé et écourté, ainsi que du Tanya qui est l'abrégé de notre ouvrage. M. B. corrige, à ce propos, avec raison, une faute répandue dans toutes les bibliographies et histoires juives et même dans l'excellent ouvrage de M. Güdemann (Erziehungswesen in Italien, p. 194) touchant la date de la composition du Tanya. Celle de 1314 qu'on lui assigne d'ordinaire est fondée sur la souscription de l'édition de Mantoue, qui indique la date de l'*impression* et où, volontairement ou non, les centaines sont omises dans 5074. En réalité, il faudrait 5274, comme l'indique la valeur numérique des lettres du mot ורחמן. En tout cas, le Tanya n'a pu avoir été composé après le XIVe siècle, puisque le ms. d'Oxford de cet ouvrage (n° 1057) a été copié en 1414. M. B. suppose que l'auteur en est Jehiel fils de Yekoutiel fils de Benjamin le médecin, sans appuyer sa conjecture sur des raisons plausibles. Ce nom de Yehiel est mentionné par Ibn Yahia, mais il y a eu beaucoup de rabbins de ce nom, en outre, qui prouve que Ibn Yahia était bien renseigné ? Quant à un troisième ouvrage de Sédécias, intitulé מעשה גאונים ou לקוטים qui se trouverait à Oxford, nous avons déjà dit à M. B. ce qu'il faut en penser. Ce ms. est simplement un autre abrégé du Schibbolé Halléket où se trouvent quelques décisions du temps des Gaonim, comme dans l'ouvrage de Sédécias. — Les Halakhot sont publiés par M. B. sans aucun commentaire, c'est le meilleur système qu'on puisse suivre pour ces sortes d'ouvrages. — En somme, nous félicitons vivement le savant éditeur de cette œuvre de *kalakha*, autant que l'éditeur des ouvrages d'aggada. — A. N.

ס' תולדות אלכסנדר « Le Roman d'Alexandre, texte hébreu anonyme, publié pour la première fois avec une introduction et des notes critiques par Israel Lévi. » Paris, libr. Durlacher, 1887, in-8° de XVI-82 p.

Tirage à part du קבץ de la Société M'kize Nirdamim. L'introduction de M. Israël Lévi est un excellent morceau de critique, qui se distingue

par la sûreté de la méthode et la sagacité des hypothèses. M. Lévi montre que notre ms. est la traduction d'une version arabe de l'*Historia de prœliis* de l'archiprêtre Léon ; cette *Historia* est elle-même une version d'une version grecque qui procède du Pseudo-Callisthène. Le traducteur arabe était, selon M. Lévi, un occidental. Le ms. de Paris, dont M. L. nous donne le texte, n'est pas identique à celui du Bêt hammidrasch de Londres, qui contient une traduction hébraïque de (ou attribuée à) Samuel ibn Tibbon, mais, à partir de la page 31 de l'édition, ces deux versions deviennent à peu près identiques. Une partie de l'histoire d'Alexandre dans le Josippon est simplement copiée sur le ms. de Londres et M L. croit que toute cette histoire d'Alexandre dans le Josippon est une interpolation. Une autre traduction, d'Al Harizi, circulait également, elle était mauvaise au dire du copiste du ms. de Londres. N'est-il pas possible que ce soit justement celle de notre ms. (M. Lévi croit cependant que la traduction de notre ms. n'est pas faite selon la manière d'Al Harizi)? Une traduction hébraïque a été faite directement sur la *Historia* par cet intéressant Immanuel b. Jacob Bonfils de Tarascon.

M. Lévi veut bien nous communiquer la liste suivante d'errata : P. xv, l. 22-23, lire סרמן et פרשתי ; l. 37, Langraf, Die Vita Alexandri... — P. 1, l. 11, הזה... — P. 3. l. 19. au lieu de הן, [כן]. — P. 4, l. 33, peut-être נסה, au lieu de נס. — P. 5, l. 23, peut-être עליה, au lieu de עליו, dans le sens de « en plus ». — P. 6, l. 5, בחיל ; l. 7, בשפת. — P. 7, l. 23, מאד. — P. 8, l. 3, יתיעסק. — P. 9, l. 1, les « tonneaux (ou marmites, dans le ms. de Londres) d'où sortent des sources » proviennent sûrement d'une faute de lecture du traducteur arabe, qui aura pris *villæ* pour *ollæ*. — P. 10, l. 34, ריעש. — P. 14, l. 18, peut-être וטיעמם. — P. 18. l. 5, [החומות]. au lieu de המדינות (communication de M. Löw, de Szegedin) ; l. 22, מרכבותיכם. — P. 22, l. 8. [זרג]. au lieu de זנב (L.); l. 17, ולחנות. — P. 24, l. 7, [ו]ומלכות; l. 23, peut-être [בתוך]היה; l. 25, [ערפם לנוס] לתת. — P. 29, l. 3, אוברויז = obryzum (L.). — P. 30, l. 3, תלחם ; l. 16, [בגבולכם]. — P. 32, l. 8 מלבושין (L.). — P. 33, l. 16, עליהם ; l. 27, ניזונות (L.). — P. 36, l. 5 en remontant, ולמעון לא[נדמה]אליך. — P. 37, l. 26, supprimer la parenthèse. — P. 42. l. 1, בכם. — P. 43, l. 9, ולו היה כמרבלת התוכיים, « elle avait une sorte de crête de paon ». — P. 43, l. 2, הקדמוני ou המקדוני ; l. 12, ואתה. — P. 52, l. 2, על הערבדים אותו. — P. 53, l. 22, יראה לעין. — P. 60, l. 28, la parenthèse est inutile, ידוע ב, « connu sous le nom de, » est une locution arabe (L.).

ס' תקפו של יוסף Se alegren la juderia, la gente de la Turquia, e melden con alegria el Cuento de Josef *haccaddic alav hasschalom*, temeroso, dosodéado, muy hermoso e namoroso, e eterna muncho kefmas de ir ala cabane e conversaciones con santor e chemani, e ganara de escapaise de pecado, e la entrara en su corazan temor del Criador alto e ensalsado, asegun declaremos en la *hacdama*, qui meldandola tomara gusto el *guf* e la *nesama* e con este *zekhut* el *schem yitbarekh* de mosotros se apiadara e presto mos rigmira. Jérusalem, impr. S.-L. Zuckermann, 5647 (1887), in-8° de 105 ff.

Histoire légendaire de Joseph en judéo-espagnol. Le titre ci-dessus est imprimé en caractères hébraïques. Voici la traduction du commencement du titre : La valeur de Joseph. Que se réjouissent les Juifs, la nation de Turquie, et lisent avec allégresse le Conte de Joseph le pieux (la paix soit sur lui !), brave, bon, très beau et... ? et on y aura plus de plaisir que d'aller au café ou aux entretiens avec harpe et violon, etc.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Anglo Jewish Historical Exhibition (Catalogue of). 1887. Royal Albert Hall; and of supplementary Exhibitions held at the public Record Office, British Museum, South Kensington Museum. Londres, impr. William Cloves, 1887; in-8° de XXVI 208 p.

Ce catalogue donne une idée complète de cette exposition, qui est la première de ce genre et qui est digne d'être vue et étudiée pour les œuvres d'art qu'elle contient et les renseignements historiques qu'elle peut fournir. Le catalogue contient les chapitres suivants : 1. Reliques historiques; 2. Art religieux (synagogue, maison, etc.); 3. Antiquités; 4. Monnaies et médailles; 5. Exposition supplémentaire au Record-Office, au British Museum, au South Kensington Museum. Chaque chapitre est précédé d'intéressantes introductions. Nous signalons, en courant, et pour donner une idée de l'importance de cette exposition, quelques-unes des pièces remarquables. Un plat de bronze avec inscription hébraïque de Josef b. Yehiel (n° 1), deux sceaux (n°s 12 et 13), une pièce inédite de Colchester 1267, avec portrait ou caricature d'Aaron filius Diaboli (n° 14, par M. Joseph Jacobs); caricature d'Isaac de Norwich et autres (n° 15), rôles, *Shetarot*, quittances, etc., antérieurs à l'expulsion de 1290 (n°s 16 à 520); plans et dessins de synagogues à Sidney, Melbourne, Kimberlevy (n°s 549 à 552), livres d'*Escamot* datant de 1664 (n° 610), une série entière consacrée à sir Moses Montefiore (n°s 650 à 698), des autographes (de Grace Aguilar, entre autres), des armoires (n° 763), des pièces historiques concernant l'émancipation des Juifs anglais (n°s 799, 800, 820; part de 1649), une très belle collection d'imprimés concernant ce sujet et ayant appartenu au feu Rev. A.-L. Green (n°s 821-824), des exemplaires de journaux israélites rares (n°s 839 à 841); une collection d'ouvrages hébreux imprimés à Londres depuis 1707 (n°s 876-893); une collection d'objets provenant de Béni-Israël et autres Juifs de l'Inde (n°s 905 à 941); une très belle collection de portraits, dont la mention est souvent accompagnée, dans le catalogue, d'excellentes notices biographiques (Manassé b. Israël, n°s 947 à 950; David Nieto, n° 954 *a*; Baron d'Aguilar, n° 977; Benjamin Goldsmid, n° 990; Samuel Montefiore, n° 998 *a*; Isaac Disraeli, n°s 1031-1034; divers portraits de la famille de Rothschild, n°s 1036, 1054, 1086-1088, 1096, 1103, 1105, 1115, 1116, 1119; sir Francis Goldsmid, n° 1089; Emanuel Deutsch, n° 1112); une très belle collection de portraits et gravures d'Alfred Newmann, parmi lesquels de curieuses caricatures, dont une de 1777 et une de 1794 (n°s 1218-1237), et même les *portraits* de Moïse, de David et de Salomon. Nous ne disons rien de la classe 2, consacrée au matériel du culte, si ce n'est qu'elle contient, entre autres, de nombreux objets de la belle collection de M. Strauss, de Paris (n°s 1901 à 2030), et de M. R. D. Sassoon (n°s 2031 à 2065). La classe 3 est formée par une collection de manuscrits hébreux qui n'a pas précisément d'intérêt particulier, par une série d'ouvrages appartenant au duc de Crawford et Balcarres, parmi lesquels beaucoup d'ouvrages samaritains; puis par des séries d'imprimés (souvent avec illustrations), d'inscriptions hébraïques, d'objets recueillis par le Palestine Exploration Fund, de sceaux. La série des monnaies juives, à laquelle M. Léopold Hamburger, de Francfort, M. John Evans et d'autres ont prêté leur concours, est véritablement riche (n°s 2301 à 2618) et serait à elle seule suffisante pour attirer à cette exposition les curieux, les archéologues et les historiens.

Annuaire israélite pour l'année 5648 de la création du monde... par Jacob Molina. Marseille, chez l'auteur (1887), in-8° de 40 p.

P. 32. Acte de l'achat du cimetière des Juifs. Cet acte, dressé devant notaire, le 5 décembre 1783, constate que Salomon de Silva et Mardochée Chay Darmon, Juifs du royaume d'Espagne et résidents à Marseille, ont acheté de la maison de la Trinité Rédemption des captifs, par acte du 15 octobre précédent, un terrain situé au terroir de Marseille, quartier du Rouët, et qu'ils paient aujourd'hui 1,200 livres formant un des termes du prix d'achat. Un autre terme fut payé le 20 janvier 1786. Ce terrain servit de cimetière aux Juifs jusqu'au 15 frimaire an XIII, époque où, étant devenu insuffisant, il fut remplacé par un cimetière plus vaste acheté dans le voisinage par J. Costa et Tama. — *Ibid.*, p. 34. Acte espagnol du 22 octobre 1783, fait par la communauté, et constatant que la précédente acquisition a été faite pour la somme de 2,400 livres tournois, plus 440 livres 6 sous pour droits du Roi et frais. Pour réunir cette somme, on avait créé une quête appelée *Nedaba* du *Bet ahayim* (*ha-hayyim*), et Isaque Coen Nar (Naar ?) de Candie et Joseph Raphael Sedaha (*Sedaka ?*) avaient été chargés de l'encaisser. La nedaba n'ayant pas donné toute la somme nécessaire, le reste fut pris dans la caisse de la communauté. Le document porte la liste des donateurs avec la somme donnée par chacun d'eux. Voici les noms de ces donateurs, dans l'ordre où ils se suivent dans le document, rectifiés par nous d'après des communications qu'a bien voulu nous faire M. Molina et dont nous le remercions :

Nota dela Nedabà de Bet-ahaim de K[ahal] K[adosch] de Marsella.

Daniel Rigaud, Sabaton Constantini de Canea, Salamon Roget, Joseph Raphael Sedaha, Isaque Costa, Mordohai Hai Darmon, Semuel Brudo, Jacob Gozlan, Ephraïm Duran, Jeossuah Bismot, Mordohai Desegni, Vidal de Cavaillon, Félice de la Vida, Manuel I^e^. Foa, Blondin, Biniamin Ariàs, Samaria Salom, Joseph Montefiore, Mosé Gomri, Abudaram, Samuel Abudaram, Mosé Israel, Mosé Daninos, Jacob Dan. Aboab, Huziel, Isaque Coen de Kandia, Haim Gignah, Isaque Attias. Jeudà e Simhon Lahmi, Biniamin Boccarra, Jacob Lumbroso, Samuel Hai de Paz, Salamon Hai Benbaron, Jeossuah Canzino, Miscel Graveur, Manoah et Salamon Coen, Abram Abenatar et Comp., Joseph Semama, Salamon de Silva, Mosé Serusi, Sebi bar Jacob, Carcasona d'Avignon, Jacob Castello, Jacob Vita Coen, Raphael Pilosof, Moisé Dias Santillana.

[Catalogue]. Verzeichniss des antiquarischen Bücherlagers von Joseph Jolowicz, in Posen; Judaica und Hebraica; n° 96. Posen, 1887, in-8° de 42 p., 1221 n^os^.

Erckert (R. von). Der Kaukasus und seine Völker. Leipzig, libr. Paul Frohberg, 1887, in-8°.

L'auteur connaît le Caucase pour y avoir séjourné deux ans ; ce n'est peut-être pas beaucoup pour bien connaître cette région où tant de races diverses sont juxtaposées, mêlées, croisées et confondues, mais il a évidemment bien utilisé ce court séjour pour recueillir un très grand nombre de faits des plus instructifs. P. 131, il mentionne des Juifs (il suppose que c'étaient peut-être des Khazars) qui auraient combattu avec d'autres dans les hordes avec lesquelles un certain Mamaï avait, après 1380, envahi le Caucase, et qui vivaient en nomades sur le Volga. — M. E. trouve que le type juif est très répandu parmi les Tschetschnas établis à l'est et au nord-ouest du Caucase (p. 138), surtout parmi ceux des classes supérieures et dirigeantes ; ils ont aussi le même accent que les Juifs (p. 139). — P. 191. A Madschalis, il y a beaucoup de Juifs, qui vivent comme le reste du peuple, mais ils parlent le tat. — P. 277. Les Audis, qui demeurent, au

nombre de 36,000, dans l'ouest du Daghestan, ressemblent étonnamment aux Juifs, principalement ceux d'Andi et de Botli. S'ils venaient à Varsovie dans les vêtements portés par les Juifs de cette ville, on les confondrait sûrement avec des Juifs. Cf. p. 281 et 283. — P. 295 et suiv. Sur la mer Caspienne se trouvent les Tatars, les Koumiks (autre race tatare), les Tats et les Talyschs, tous deux de race iranienne, et beaucoup de Juifs. Les Tats (au nombre de 90,000) ont le type juif très prononcé, on les considère comme Juifs et leur langue est appelée langue juive, mais M. E. croit qu'ils sont un mélange de Perses et d'Arméniens. Les Juifs (p. 298) du Caucase sont au nombre de 30,000 (si toutefois l'auteur ne se trompe pas; J. Tscharni donne des chiffres plus élevés), M. E. en a vu à Kouba, Madschalis et dans le territoire de Kouban. Leur type est cependant répandu dans tout le Caucase, excepté chez les Tcherkesses et les Ossètes. M. E. suppose que le vrai type juif est le type dolicéphale (petite largeur de la tête par rapport à la longueur) des Juifs dits espagnols ; le type brachycéphale, au contraire, qui est celui des Juifs russes, serait venu d'Afrique en Asie avec la grande immigration des brachycéphales, et de là, il serait venu en Russie, vers le VIe siècle ou plus tôt, et plus tard en Allemagne. Les Juifs de ce type ne seraient pas de race sémitique. Dans le Caucase, ces Juifs se seraient perdus peu à peu parmi les autres races, ce qui expliquerait le caractère brachycéphale de ces races, principalement des Grouses, Lesghes et Tschetschnas. Les Juifs actuels du Caucase y seraient venus plus tard, vers 1180, de Jérusalem et Bagdad, avec les Perses ; d'après d'autres, il en serait déjà venu auparavant, au VIIIe ou IXe siècle, qui s'établirent au nord de Derbend, et vinrent seulement au XVIe siècle à Madschalis. On sait, du reste, qu'à Anape, Kertsch et Olbia, on a trouvé des inscriptions grecques faites par des Juifs et des inscriptions de synagogues qui vont du Ier siècle avant l'ère chrétienne jusqu'au IIIe siècle après l'ère chrétienne. — P. 309. Les Koumyks, sur la mer Morte, au nord, au nombre de 83,000, sont, d'après M. E., des descendants des Khazars, branche des Huns, probablement tatare ou ouro-altaïque. — P. 335. Type juif très répandu parmi les Géorgiens ou Grouses, qui forment une race à part, probablement différente des indo-européens. — P. 345. Le nombre des Juifs des montagnes du Caucase est de 29,000 à 30,000. — P. 362, 363, 365. M. E. revient sur le type juif, si répandu surtout chez les Lesghes et les Tschetschnas, et l'attribue à un mélange de sang juif. — P 370 et suiv., l'auteur donne diverses mensurations anthropologiques. Il arrive à cette conclusion (p. 377) que, d'après ses mensurations, et pour le classement des types nobles, les Arméniens viendraient en tête de tous les peuples caucasiques, puis après eux les Juifs ; si on ne considère que la largeur de la face et celle du nez, qui sont des marques très exactes du type noble, les Juifs viennent en tête, puis seulement les Arméniens.

FRANKL (P.-F.). Beiträge zur Litteraturgeschichte der Karäer ; 1. Nachricht über das arabische Original des Muhtawi Josef al- Basirs ; 2. Charakteristik des karäischen Uebersetzers Tobija hammaatik ; 3. Anhang. — Dans 5. Bericht über die Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Berlin, impr. J. Bernstein, 1887, in-4°.

Le Muhtawi est un ouvrage de philosophie conforme à la doctrine arabe des Mutaziles et écrit par le caraïte Josef al Basir au commencement du XIe siècle. La traduction hébraïque (ס' נירמות) est sûrement, d'après M. Frankl, de Tobija hammaatik. Les trois ou plutôt les quatre derniers chapitres de l'ouvrage ont été traduits très librement par Tobija, mais ils sont de Josef al Basir (contrairement à ce qu'on a prétendu quelquefois). Ce Tobija appartenait au groupe de Caraïtes qui s'était formé, à Jérusalem, au commencement du XIe siècle, autour de Jeschua b. Juda. Cette petite école travailla avec une ardeur et une hâte extraordinaires à la propagande de la

doctrine caraïte, c'est pour cela que les traductions en hébreu qu'elle a produites sont généralement de qualité inférieure, elles sentent la précipitation, M. Frankl croit même que souvent elles formaient un simple mot-à-mot interlinéaire. — Dans l'Appendice, M. Fr. donne les titres des chapitres de Muhtawi.

FURRER (Konrad). Die hebräische Sprache als Sprache der Bibel. Zurich, impr. et libr. Fr. Schulthess, 1887, in-8° de 26 p.

On jugera de l'intérêt de ce petit travail par quelques données que nous y puisons. L'hébreu a 30 expressions pour désigner les hauteurs, 5 noms pour la vallée, 15 noms pour le désert, 10 mots pour « souffrir de la sécheresse ou de la soif », tous ces mots sont des souvenirs des régions où les Hébreux ont demeuré. On s'explique de même, par l'histoire des mœurs, l'état social, les croyances religieuses, qu'on trouve, dans l'hébreu biblique: 24 mots pour l'idée de s'étendre et se multiplier (nombreux enfants), 27 mots pour l'idée de fixer les limites (les frontières du champ du petit cultivateur), 19 mots pour désigner les ronces (qui pullulaient dans les champs). 17 noms pour désigner les sources, puits, citernes, étangs, canaux (tant l'eau est précieuse et rare dans le pays). Les Hébreux étaient grands chasseurs, de la 24 mots pour désigner les rets et filets. Le commerce était très peu développé chez eux, donner, troquer et vendre sont synonymes, le négociant s'appelle Phénicien. Les 28 mots qui désignent la richesse montrent que la fortune se présentait à eux comme un bien acquis avec trop de peine et peu enviable. Cette étude est pleine d'observations de ce genre.

GASTER (M.). Jewish Folk- Lore in the Middle Ages. Londres, bureau du Jewish Chronicle, 1887, in-8° de 14 p. Lecture faite le 26 déc. 1886 devant la Jews' College Literary Society.

La lecture de M. G. commence par des considérations générales sur l'histoire de la légende populaire des Juifs. La légende de Salomon et d'Asmodée a fait le tour du monde (Inde, Angleterre, Allemagne, Italie, Russie) ; la littérature juive a une Divine Comédie (voyage aux enfers et paradis), un type du Marchand de Venise, des Miracles de Virgile ; la « Disciplina Clericalis », qui a inspiré les troubadours en France et les Novellistes en Italie, a été composée par un Juif baptisé. Les fables du Pantscha-Tantra, la vie du Bouddha, ont été traduits en hébreu ; la légende d'Alexandre le Grand a été très répandue parmi les Juifs. Un grand nombre de légendes populaires se retrouvent dans la littérature judéo-allemande, qui a été écrite spécialement pour les femmes et qu'on a trop longtemps dédaignée.

GOLDHAMMER (Leopold). Die Psychologie Mendelssohn's aus den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet. Wien, libr. Lippe, 1886, in-8° de (1)-76 p.

Voici la table des matières de cet ouvrage : 1. Des rapports (objectifs et subjectifs) d'une idée ; 2. Plaisir et douleur ; 3. Sensations mêlées ; 4. Les affections ; 5. Théories psychologico-esthétiques ; 6. Désirs ; 7. Jugement du désir ; 8. Habitude et habileté ; 9. L'état de veille, le sommeil, le rêve ; 10. Psychologie rationnelle. — 2° partie. 1. Mendelssohn et Platon ; 2. M. et les matérialistes anglais ; 3. M. et Leibnitz-Wolff ; 4. M. et Lessing ; 5. L'empire sur les passions ; 6. M. et Kant.

JACOBS (Joseph). Jehuda Halevi, poet and pilgrim. A Paper read before the Jews' College Literary Society, march 13., 1887. Londres, bureau du Jewish Chronicle, 1887, in-8° de 17 p.

JASTROW (M.). A Dictionnary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerusalmi and the Midrashic Literature. Part. I. Londres. libr. Trübner; New-York, libr. G.-P. Putnam's Sons, 1886, in-4° de (2)-96 p.

Une étude sera postérieurement consacrée à cet ouvrage du savant M. Jastrow. Ce premier fascicule s'arrête au mot אסכריסא.

KAUFMANN (David). Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit, eine Erwiederung. Leipzig, libr. Otto Schulze, 1887, in-8° de 53 p.

Nous avons raconté, dans le précédent numéro. p. 122 et 127, la querelle faite par M. de Lagarde à M. Berliner, à M. Kaufmann et autres, parce qu'ils se sont permis de trouver des fautes (et les fautes les plus graves) dans l'étude d'un *Mahzor*, par M. L. Techen, approuvée par l'université de Goettingue, où professe M. de Lagarde, et parce qu'ils ont trouvé mauvaises les sorties de M. Techen et de M. de Lag. contre L. Zunz. A notre avis, M. de Lag., en particulier, n'avait pas su rester ni sur le terrain ni dans le ton de la discussion scientifique et il avait transformé sa polémique en pugilat. M. Kaufmann ne le suit pas sur ce terrain, il se borne à montrer, dans cette savante étude, les nombreuses fautes et inadvertances commises par M. de Lag. dans sa critique des poètes liturgiques juifs du moyen âge, des écrits et des traductions allemandes de Zunz M. de Lag. n'a pas craint d'insulter aux souffrances des Juifs du moyen âge, il répond par des railleries à un écrivain juif qui se plaint que les chrétiens déterrent les corps des Juifs. « Etaient-ce des « Leichanflederer », des anatomistes, des Czermacs ? » M. Kaufm. prouve que cette profanation se commettait véritablement. — M. de Lag. allègue que son mépris pour Zunz vient, en partie, de ce que Zunz n'a pas donné de traductions de Kalir. d'Ibn Gabirol, de Harizi ; M. K. montre qu'il en a donné de Kalir et d'Ibn Gabirol, et que, s'il n'en a pas donné de Harizi, c'est qu'on n'a de lui qu'un seule pièce liturgique. — M. de L. s'amuse de ce que Zunz aurait cité, parmi les géographes juifs, un jésuite Texeira, qui n'était pas juif, M. K. montre que Texeira pouvait bien être juif, que des auteurs chrétiens l'ont dit et que Zunz cite ses autorités. — Un poème, dit M. de L., est attribué par Zunz à un « Joseph », tandis que Zunz lui-même l'a attribué ailleurs à Elasar b. Kalir ; M. de Lag. a, par erreur, pris la signature d'un poème pour le titre du poème suivant, ce qui n'indique précisément pas qu'il ait lu avec quelque attention l'auteur qu'il critique si amèrement. — Dans l'acrostiche d'un poème de Juda Hallévi, M. de L. trouve יהולה, et immédiatement il fait la découverte qu'il manque deux vers après יהו pour faire יהודה. et que les deux vers commençant par לה sont intervertis pour הל, après quoi il manque deux vers commençant par רי pour faire הלרי. Et ni le grand Zunz. ni le grand Berliner n'ont fait cette découverte ! Tout simplement parce que, d'autres l'avaient déjà montré, au lieu de יהולה, il y a יהודה — Et les traductions de M. de L., où il prétend corriger Zunz ! תוכם, leur intérieur, leur cœur, devient chez lui « parmi eux » ; il lit בן pour כן, ערמד pour ערמרד, sans s'apercevoir des fautes d'impression ; il prend עוני *oni*, ma souffrance, pour *avoni*, mon péché ; et ainsi de suite. — M de Lag. a autrefois publié les Makames de Harizi sans se donner aucune peine pour établir un texte correct ; si les hommes qu'il attaque avaient agi de cette façon, il n'aurait sûrement pas manqué d'en faire un thème à déclamations. — En somme, il est clair que M. de L. a, pour ne pas dire plus, grandement dépassé la mesure, et il serait digne de lui de le reconnaître.

KUENEN (A.). Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments hinsichtlich ihrer Entstehung und Sammlung. Autoriesirte deutsche Ausgabe von Th. Weber. Erster Theil, erstes Stück, drittes Heft. Leipzig, libr. Otto Schulze, 1887, in-8° p. I-VIII, et 193 à 328.

Lévy (Simon). Moïse, Jésus et Mahomet ou les trois grandes religions sémitiques. Paris, libr. Maisonneuve; Bordeaux, libr. Feret, 1887, in-8° de XIII-454 (1) p.

Cet ouvrage est publié par la famille de feu M. Lévy, grand rabbin de Bordeaux, mais il a été achevé et imprimé du vivant de l'auteur. Il sera lu avec beaucoup d'intérêt par les personnes qui voudront y chercher une apologie de la religion juive et des arguments en faveur du Judaïsme. On y trouvera, à l'appui des thèses soutenues par M. L., un appareil scientifique qui, tout restreint qu'il soit, peut encore servir à diriger les recherches, surtout celles de personnes qui ne sont pas initiées aux études rabbiniques. L'ouvrage se divise en deux parties. *Première partie* : 1. Ce qui est en question; 2. Dieu et son immatérialité; 3. Dieu juste et bon; 4. La Providence; 5. La dignité humaine; 6. Destinée humaine; Messie; 7, 8 et 9. Immortalité de l'âme, Vie future, Résurrection; 10. La morale, Devoirs envers Dieu; 11. Devoirs de l'homme envers lui même. — *Deuxième partie* : 12. Devoirs de l'homme envers son prochain (famille, patrie, humanité).

Lieblein (J.). Handel und Schiffahrt auf dem rothen Meere in alten Zeiten, nach ägyptischen Quellen. Leipzig, libr. I.-C. Hinrichs, 1886, in 8° de 150 p.

M. L. rencontre dans les documents égyptiens un pays de Pun, qui se trouve des deux côtés du détroit de Bab-el-Mandeb, au sud de la mer Rouge et qui était habité par un peuple très commerçant. Il croit que les Pun pourraient bien être aussi les Pani des Védas. Ces Pun ne seraient autres, d'après lui, que les Puni ou Phéniciens, qui seraient originaires de ces régions. La couleur de leur peau était rouge, comme celle des Égyptiens, de sorte que les Phéniciens seraient un peuple hamitique qui aurait plus tard adopté une langue sémitique. Les Pun avaient créé plusieurs routes commerciales, entre autres, une route qui, après avoir rencontré la mer Rouge, s'engageait dans le petit golfe Élanitique, et de là, à travers le pays d'Édom et la Palestine, transportaient en Asie-Mineure, en Babylonie et Assyrie, les marchandises tirées de l'Inde et de l'Afrique. Une colonie de ces Pun se serait établie en pays d'Édom et de là viendrait que, d'après la Bible, Esaü est rouge (couleur de la peau des Pun). Lorsque Salomon, avec le concours de Hiram, organisa des expéditions maritimes partant du golfe Élanitique, il ne fit pas autre chose, d'après M. L., que de soumettre à un tribut les caravanes commerciales des Pun édomites, qu'il avait soumis, et de les aider en leur fournissant des hommes pour les seconder et les protéger. C'est ce qui explique pourquoi il n'est pas fait mention des produits qu'il donne en échange de ceux qu'il reçoit. Le pays d'Ofir se ait donc situé dans ces régions de la route du Bab-el-Mandeb, et M. L. croit qu'il serait plutôt sur la côte africaine que sur la côte asiatique. Les expéditions attribuées à Salomon rapportaient d'Ofir de l'or, de l'argent, des pierres précieuses, de l'ivoire, des singes, toutes choses qu'on trouve en Afrique. Seulement, il faut les chercher loin, dans l'intérieur des terres, et c'est pourquoi les expéditions duraient près de trois ans. Les paons et les bois de santal rapportés également de ces voyages venaient de l'Inde, il est vrai, mais ils étaient apportés par les négociants sur la côte d'Afrique, où les vaisseaux de Salomon les prenaient au retour. M. L. termine en proposant d'identifier Ofir avec le pays des *Afer*-Daukali, sur la côte africaine de la mer Rouge.

Lippe (Ch.-D.). Bibliographisches Lexicon der gesammten jüdischen Literatur der Gegenwart mit Einschluss der Schriften über Juden und Judenthum; Achtjähriger Bücher- und Zeitschriften-Catalog (1880-1887)... nebst Adress- Anzeiger... Zweiter Band, 1. Lieferung. Wien, libr. Lippe, 1887, in-8°, p. 1 à 96. Contient les lettres A à H.

[MAÏMONIDE]. Hygiène israélite. Principes de la santé physique et morale de l'homme, par Arab Mouchi ben Mimoun (Maïmonide). Traduction française par M. Careousse, directeur de l'école du Talmud Thora d'Alger, avec la collaboration et les annotations du Dr E.-L. Bertherand... et une introduction par M. Honel. Alger, libr. Ruff, 1887, in-8° de III-51 p. A la fin, table analytique des matières.

MEISELS (M.-J.). Clara das gelehrte Mädchen oder der Antisemitismus, Zeitgemälde in vier Akten. Zloczow, impr. O. Zuckermandel, 1887, in-8° de 138 (2) p.

Comédie en prose, suivie de poésies en allemand et en français, et quel français ! et, probablement aussi, quel allemand !

MOSSÉ (Benjamin). Le Judaïsme ou l'exposé historique et loyal de la doctrine, de la morale et des mœurs des israélites. Paris, libr. Marpon et Flammarion, 1887, in-8° de 267 p.

Exposé homilétique et populaire d'un certain nombre de questions juives : Apostolat d'Israël ; le Mosaïsme, son passé, son présent, son avenir ; le Décalogue ; le Schema ; spiritualisme juif ; la sortie d'Égypte et les principes du judaïsme ; le judaïsme et les principes modernes, liberté, égalité, fraternité ; respect des parents ; culte du foyer ; rôle de la mère ; instruction de la femme ; hygiène israélite ; positivisme israélite ; le secret de la vie ; le culte des morts.

MÜNZ (Isak). Ueber die jüdischen Aerzte im Mittelalter. Berlin, libr. M. Driesner, 1887, in-8° de VI-72 p.

Recueil de lectures sur les médecins juifs. Outre les ouvrages connus de Wüstenfeld, de Carmoly (et de Leclerc ?), M. Müntz a utilisé des renseignements puisés à des sources diverses, principalement sur les médecins juifs d'Allemagne. Son étude n'est pas complète et ne veut pas l'être, mais elle peut être consultée avec profit.

NÖLDEKE (Th.). Die semitischen Sprachen, eine Skizze. Leipzig, T.-O. Weigel, 1887, in-8° de 64 p.

M. N incline à croire que la parenté des langues sémitiques avec les langues hamites indiquerait que les sémites sont originaires de l'Afrique, mais il ne combat pas absolument l'opinion d'après laquelle ils viendraient de l'Arabie. En revanche il ne croit pas qu'ils puissent venir du voisinage de l'Arménie ou du bas Euphrate. Il admet, avec beaucoup de savants, la division en langues sémitiques du nord (hébréo-phénicien araméen, assyrien) et langues sémitiques du sud (arabe et éthiopien, avec le sabien, geez, amharite et autres dialectes). Il serait puéril de chercher à reconstruire la langue sémitique primitive d'où sont sorties les différentes langues sémitiques, mais l'hébreu pourrait, encore plutôt que toute autre langue sémitique, servir à cette reconstruction, même plutôt que l'arabe, qui a conservé, il est vrai, la richesse vocalique et l'abondance des formes de la langue primitive, mais qui a aussi créé, par simple analogie et comme dans un moule, beaucoup de formes artificielles. Si on peut supposer que la langue sémitique et celles d'autres peuples sont issues de la même langue que l'indo européen, leur séparation est si ancienne, qu'il est impossible aujourd'hui de trouver les liens qui les unissent, et tous les efforts faits jusqu'à ce jour pour montrer la parenté des langues sémitiques avec les langues indo-européennes sont considérés par M. N. comme stériles.

ORZESKO (Elise). Histoire d'un juif, traduit du polonais par Ladislas Mickiewicz. Paris, libr. Louis Westhauser, 1887, in-18 de XL-320 p.

POZNANSKI (Adolf). Ueber die religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus. Breslau, impr. Schatzky, 1887, in-8° de 41 p.

1. Dieu ; 2. la Providence ; 2 *bis*. Dieu dans ses rapports avec le peuple d'Israël ; 3. La Nécessité ou Fatalité ; 4. Anges et démons ; 5. La prophetie ; 6. Anthropologie ; 7. Le Messie ; 8. L'allégorie ; 9. La morale.

RYSSEL (Victor). Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha. Leipzig, libr S. Hirzel, 1887, in-8° de VIII-284 p.

SCHECHTER (S.). Rabbi Nachman Krochmal and the « Perplexities of the Times ». Londres, bureau du Jewish Chronicle, 1887, in-8° de 15 p. Lecture publique faite le 23 janvier 1887.

SCHEID (Élie). Histoire des Juifs d'Alsace. Paris, libr. A. Durlacher, 1887, in-8° de 424 p.

Les lecteurs de la *Revue* connaissent M. Scheid pour ses intéressantes études sur les Juifs de Haguenau et sur le fameux Joselmann, de Rosheim. Dans l'ouvrage que M. Sch. nous donne aujourd'hui, il a réuni tous les documents qu'il a trouves et recueillis sur les Juifs d'Alsace dans les archives d'un grand nombre de villes et de villages, et il les a reliés et expliqués par des renseignements puisés dans un certain nombre d'ouvrages consacrés à l histoire de l'Alsace. Nous voyons principalement utilisées les Archives de Strasbourg, de Colmar, de Sélestadt, d'Obernai, de Mulhouse, de Rouffach, de Munster, de Haguenau, de Saverne et celles de Wetzlar actuellement à Strasbourg. Le nombre de faits, de dates et de noms réunis par M. Sch. est considérable, son livre est une chronique où l'on trouvera de nombreux matériaux amassés par un homme laborieux, dévoué à sa tâche et a son œuvre. Un historien de profession aurait probablement suivi un autre ordre que l'ordre chronologique, mieux utilisé les ouvrages d'écrivains antérieurs, écarté beaucoup de détails secondaires ou insignifiants, mais nous ne nous arrêtons point à ces questions de plan et de methode, nous sommes reconnaissants à M. Scheid de nous avoir fourni une si riche collection de documents. Un seul point merite d'être signalé aux lecteurs : la manière dont M. Scheid présente et juge les faits et les hommes est des plus sincères, mais dans un grand nombre de cas elle procède de vues très incomplètes et de conceptions un peu primitives. Il faut dire que presque à chaque page il y aurait a corriger, redresser remanier et retoucher les expressions et les façons de parler, tant elles sont inexactes et presque à côté de la vérité. Mais cette réserve faite, nous nous empressons de féliciter M. Sch. de nous avoir donné ce vaste répertoire, et s'il y avait joint une table analytique ou au moins une table des matières un peu détaillée qui permit de se retrouver et de trouver promptement ce qu'on veut dans cet amas de faits, son ouvrage serait encore beaucoup plus utile. Il se divise en deux parties, les Juifs d'Alsace avant la conquête française, les Juifs d'Alsace après la conquête. A la suite, se trouvent deux chapitres consacrés, l'un a l'histoire des synagogues, l autre à celle des cimetières juifs en Alsace Enfin, à la fin du volume (p. 320 à 424), se trouvent cinquante-six pièces justificatives, probablement toutes inédites, toutes en allemand, et qui ne sont pas la partie la moins utile de cet utile et intéressant ouvrage.

STEINSCHNEIDER (M.). Zur Literatur der hebräischen Palaeographie (Neubauer 's Facsimiles) Tirage à part du Centralblatt f. Bibliothekwesen ?, p. 155 à 165.

Notes sur des fac-similés d'écriture hébraïque, qui complètent la liste du catalogue des mss. hébr. d'Oxford, de M. Ad. Neubauer.

VERNES (Maurice). Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deuteronome ; Examen des vues de M. G. d'Eichthal. Paris, libr. E. Leroux, 1887, in-8° de 53 p.

Nous prions notre ami et collègue M. Vernes de vouloir bien nous permettre d'ajourner au prochain numéro l'examen de son interessante étude, que nous analyserons ici en même temps que l'ouvrage du regretté G. d'Eichthal.

ZIEMLICH (Bernhard). Das Machsor Nürnberg, ein Beitrag zur Erforschung des Ritus und der Commentarliteratur des deutschen Machsor. Berlin, libr. Ad. Mampe, 1886, in-8° de 76 p.

Ce beau Mahzor, qui se compose de 517 ff. de 50 centim. de haut et qui a déjà été signalé par Wülfer, a été écrit en 1331 pour un R. Josua b. Isaac. M. Zieml. ne croit pas que le Mahzor a t été écrit à Nuremberg, ni que son premier propriétaire soit de Nuremberg, ni qu'il y ait, comme on l'a supposé à cause de ce Mahzor, un rite de Nuremberg. En réalité, ce Mahzor unique a un rite à part, qui se rapproche du rite polono allemand, sans se confondre avec lui. Le commentaire dont il est accompagné a été comparé par M. Z. avec plusieurs commentaires analogues (mss.), il a également ses particularités. Parmi les commentateurs cités, il y a un grand nombre de rabbins français, Raschi, ses contemporains et successeurs. L'étude de M. Ziemlich offre beaucoup de renseignements sur l'histoire littéraire des anciens rabbins et sur la littérature liturgique.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

Jahrbuch (Statistisches) der Deutsch- Israelitischen Gemeindebundes, 1887. Berlin, impr. J.-S. Preuss (1887), in-8° de 2[illegible]-62 p.

Très utile publication, faite avec le plus grand soin. Elle contient la liste des communautés juives allemandes, rangées par provinces, et indique le plus souvent le nombre des âmes, les noms des fonctionnaires et des administrateurs. A la suite se trouvent des index alphabétiques des lieux et des personnes et le texte d'ordonnances officielles (les dates manquent quelquefois) concernant les Juifs publiées, d'après les pièces datées, en 1884, 1885 et 1886.

LAZARUS (M.). An die deutschen Juden ; 3. Auflage. Berlin, libr. Walter et Apolant, 1887; in-8° de 30 p.

LEHMANN (Emil) Die Juden jetzt und einst, ein Beitrag zur Lösung der Judenfrage. 2° édit. Dresde et Leipzig, libr. E. Pierson, 1887, in-8° de 39 p.

MÜNZ (L.). Religiöse Zeitfragen. Berlin, libr. M. Driesner, 1887, in-8° de 110 p. (Recueil de Sermons.)

4. *Notes et extraits divers.*

= Nous aurions dû annoncer depuis longtemps la création, à Bucharest,

d'une société israélite qui a pour titre « Société historique Jules Barasch », et qui a pour objet de réunir et publier des matériaux relatifs à l'histoire et à la littérature des israélites de Roumanie. Cette société existe depuis juin 1886 (vote des statuts), plusieurs des documents qu'elle a recueillis ont été publiés dans la *Revista isr.*, de Bucharest. Nous la félicitons de l'idée qui a présidé à sa formation et de son action scientifique, qui sera sûrement utile.

= Nous ne sommes pas les premiers, non plus, il s'en faut, pour annoncer que M. le Dr Güdemann a été choisi (et qu'il a pleinement mérité de l'être) par la direction des *Monumenta Germaniæ pædagogica*, publiés par M. Karl Kehrbach, pour faire, dans cette collection, l'histoire de la pédagogie juive.

= Notre cher collègue M. H. Derenbourg a publié les deux études suivantes : 1° Ousâma ibn Mounkidh, un émir syrien au premier siècle des croisades (1095-1188) : Note sur quelques mots de la langue des Francs au XIIe siècle d'après l'autobiographie d'Ousâma ibn Mounkidh. Paris, 1887, in 8° de 17 p. — 2° Ousâma poète, notice inédite tirée de la Kharîdat al Kâsr, par Imâd ad Dîn al Kâtib (1125-1201). Paris, impr. nationale, s. d. (1887) ; p. 115 à 155, in-8°.

= La Savonnerie Marseillaise, par le Dr L. Barthélemy (Marseille, 1883, extrait de la Revue de Marseille, in-8° de 22 p.). Le premier initiateur dans la fabrication du savon à Marseille est le juif Crescas Davin, *saboneriu*s, de 1371 à 1404 ; il eut pour successeur son fils Salomon Davin, qu'on trouve cité comme savonnier jusqu'en 1418. Ils paraissent avoir succombé à la concurrence que leur fit le savon de Gaëte. Le premier « maître savonnier » chretien de Marseille apparaît en 1431, il ne fit pas non plus de brillantes affaires. Cette introduction de l'art de la savonnerie à Marseille par des Juifs est un fait très curieux et nous savons gré à M. le Dr B. de l'avoir mis en lumière.

= Un épisode historique de l'église Saint-Martin de Marseille, par le Dr L. Barthélemy (Marseille, 1882, extrait de la Revue de Marseille et de Provence, in-8° de 26 p.). Il arrivait souvent, au XVe siècle, que des chretiens attiraient, par des cajoleries et des friandises, des enfants juifs qui vaguaient dans le quartier juif situé près de l'église Saint-Martin et les faisaient baptiser subrepticement. Le 7 août 1481, une dame chrétienne fit baptiser de la sorte une jeune fille juive à l'église de Saint-Martin, et quelques années auparavant un garçon juif avait été enlevé de même. Sur la plainte de Salomon Botarel et de Baron de Castres, députés des Juifs de Marseille (en 1481), le roi René fit fermer le baptistère de Saint-Martin et obligea les chrétiens de la paroisse à faire baptiser leurs enfants en l'église Saint-Jacques de la Corrigerie. Les Juifs dédommagèrent le clergé de Saint-Martin de la perte qu'il subissait par cette mesure en lui payant une pension annuelle. Mais le roi Charles VIII, et après lui le roi Louis XII, par ses ordonnances du 23 mai 1500 et du 31 juillet 1501, chassèrent les Juifs de Provence. Ceux des Juifs qui se convertirent pour rester dans le pays prétendirent garder les synagogues, cimetières et écoles des anciennes communautés juives, mais le roi s'empara de ces biens par lettre patente du 28 mars 1503. Les nouveaux-convertis cessèrent de payer la rente annuelle des Juifs à l'église Saint-

Martin, et le 11 novembre 1522 le baptistère de cette église fut réouvert, *cessante causa, cessare debet effectus.*

= Notre excellent ami, M. Jonas Weyl, grand rabbin de Marseille, a trouvé une petite brochure in-8° de 15 p. contenant un poème burlesque en provençal et intitulé : « Le Testament d'un Juif de la ville de Carpentras ». L'auteur se moque des terreurs d'un pauvre Juif blessé par ce « pillard de Coloumbin ». La pièce est probablement de la fin du XVIIIe siècle.

= Nous devons à l'obligeance de M. V. Blum, du Havre, une note sur les Juifs du Havre tirée de l'*Histoire de la ville du Havre et de son ancien gouvernement*, par A.-E. Borély (le Havre, 1880-1881, tome III, p. 441 et suiv. En 1714 (Louis XIV) et en 1776 (Louis XVI), les échevins sont informés que le séjour sur territoire français est défendu aux Juifs Cependant il y avait à cette époque (1776) au Havre deux familles juives, dont les chefs étaient des négociants et armateurs importants, les Homberg, baptisés depuis peu, et les Lallemand ; on leur avait accordé des lettres de naturalisation. Depuis 1759, Louis XV avait accordé la même faveur à six familles juives du Comtat établies au Havre ?). Les lettres de naturalisation de septembre 1775 accordées à Léon, Gerson et Eliézer Homberg frères et à Joseph Lallemand, originaires d'Allemagne, mentionnaient que leur aïeul avait, depuis près de 50 ans, établi son commerce au Havre, et qu'ils s'étaient rendus utiles à l'État en trouvant le moyen de faire venir du Nord en France, dans les temps les plus périlleux, les mâtures et bois de construction nécessaires à la marine ; qu'ils avaient su donner à leurs navires une forme avantageuse pour naviguer dans le Nord ; qu'ils envoyaient, en outre, six navires à Saint-Domingue et dans la Martinique ; qu'ils avaient importé des blés en temps de disette, developpé la pêche sur la côte, formé de nombreux matelots. Joseph Lallemand, né à Hambourg, ayant obtenu des lettres de naturalisation, demanda au magistrat de devenir citoyen du Havre ; sa demande fut d'abord rejetée, parce qu'il était juif (sur la proposition d'un Pierre Michel, juif baptisé) ; mais le roi obligea la ville du Havre d'accueillir la demande de Lallemand.

= Nous croyons savoir que M. Ad. Neubauer a été invité, par les rédacteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, à continuer, pour un prochain volume, ses recherches sur les Rabbins français.

= Article très intéressant sur l'établissement des Juifs aux États-Unis d'Amérique, par Isaac Markess, dans The Mail and Express, de New-York, 26 février 1887.

= Boletin de la Real Academia de Historia, tome IX (Madrid, 1887). — Fascicule 2, février, p. 85. Lettre du cardinal archevêque D. Pedro Gonzalez de Mendoza, d'après le ms. Dd. 59 de la biblioth. nationale de Madrid, adressée aux doyens et chapitre de la S. église de Tolède. La « grande synagogue » de Tolède, lors de l'expulsion des Juifs, avait été donnée par le roi à l'ordre des chevaliers de Calatrava, pour la transformer en église, et ils demandaient l'autorisation de la consacrer. Mais elle leur fut disputée par le chapitre de l'église de S. Tomé, dans la paroisse duquel elle était située. La lettre de D. Pedro Gonzalez de Mendoza demande des informations ; l'autorisation de consacrer la synagogue est

ajournée. M. Fidel Fita, qui publie cette pièce, croit qu'elle est de 1494. — Fascicule 4. avril, p. 245. M. Harkavy a découvert une chronique hébraïque d'un Abraham fils de Salomon, de טרוטיאל, contemporain de l'expulsion des Juifs en Espagne, et qui raconte cette expulsion. Le ms. a été acheté par la Bodléienne, et M. Ad Neubauer le publiera prochainement. D'après le Boletin la localité טרוטיאל est Torrutiel (c-à-d. Torre de Utiel), dans le territoire d'Utiel, cercle de Requena, province de Valence — *Ibid.*, p. 257. Au N. de Tolède, sur la route de Madrid, est l'ermitage de S Roque. On y a trouvé des fragments de pierres tumulaires hébraïques et arabes, ce qui fait supposer que les cimetières juif et arabe étaient par là. Le fragment d'inscription hébraïque est sans importance.

= M. Fidel Fita a trouvé une intéressante inscription hébraïque dans une synagogue de Séville; il la publiera prochainement. A Xerez de la Frontera, nous dit-il, « j'ai copié de l'original la répartition du quartier juif lors de la conquête de cette ville par Alphonse X, en 1264, c'est très beau. J'ai visité le quartier juif de cette ville et le cimetière juif, mais je n'y ai rien découvert. »

= Le Comité de l'Exposition historique juive de Londres a organisé un certain nombre de conférences pour les mois de mai, juin et juillet. Ce sont les conférences suivantes : Joseph Jacobs, La juiverie de Londres en 1290 (5 mai); Lucien Wolf, Cinquante années de progrès israélite en Angleterre (12 mai); Francis L. Cohen, naissance et développement du chant synagogal (16 mai); Walter Rye, La persécution des Juifs (26 mai); A. Loewy, Littérature juive en Angleterre (2 juin); C. Gross, L'échiquier des Juifs d'Angleterre au moyen âge (9 juin); H. Graetz, Considérations sur l'histoire des Juifs en Angleterre (16 juin); Gaster, Sources juives de la légende d'Arthur (23 juin); H. Adler, Les grands-rabbins d'Angleterre (30 juin); S. Singer, Les œuvres d'éducation de la communauté juive d'Angleterre (4 juillet).

= Le même Comité se propose de publier, si on souscrit pour un nombre suffisant d'exemplaires, les ouvrages suivants : 1. *Hebrew shetarot of English Jews*, 1190-1290, par M. D. Davis; environ 400 p.; 2. *Bibliotheca Anglo-Judaica*, bibliographie de l'histoire des Juifs anglais, par J Jacobs et L. Wolf; environ 240 p.; 3. *Exhibition Papers*, contenant les conférences faites à l'Exposition; environ 200 p. La souscription est d'une guinée pour chacun des trois volumes.

= La Commission historique pour l'histoire des Juifs en Allemagne (Berlin; Prof. H. Bresslau, président) va entreprendre deux séries de publications. La première est intitulée *Regesten zur Geschichte der Juden in Deutschland*, contenant des Regestes concernant les Juifs d'Allemagne jusqu'en l'an 1273. Elle sera publiée en fascicules de 6 à 8 feuilles in-4°, chez Leonhard Simion, à Berlin. La seconde sera intitulée *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland*, et sera publiée, chez le même éditeur, en volumes de 15 à 30 feuilles in-8°. Le premier volume donnera le *Judenschreinbuch* des archives municipales de Cologne. Prix, 40 pf. pour chaque feuille des *Regesten*, 50 pf. pour chaque feuille des *Quellen*, ou, ensemble, 20 marcs par an.

= M. Francesco Alvino, de Florence, dans un prospectus daté de mars

1887, annonce qu'il veut publier un ouvrage intitulé *I Calendari*, où seront étudiés les calendriers de tous les peuples et de toutes les églises, y compris le calendrier juif. L'ouvrage comprendrait environ 60 fascicules à 10 centimes le numéro ou le fascicule (l'indication n'est pas très claire). On peut souscrire d'avance (via della Fortezza, n° 3, Florence) au prix de 5 livres ital. pour tout l'ouvrage.

= Dans le *Guardian*, en février. Recension de A. N. sur la seconde édition de la traduction hébraïque du N. Testament par la Société des missions ; signale les nombreuses erreurs de cette traduction.

= Academy, de Londres. — 7 mars. M. Neubauer avait, en manière de plaisanterie, inséré dans les *Notes and Queries* du 29 janvier 1887, des notes étymologiques d'où il ressortait que les dix tribus juives étaient établies en Angleterre. Exemple : Edinbourg vient d'Eden ; Eboracum (York) de Eber, etc. C'était pour se moquer avec raison des étymologies fantaisistes qu'on propose tous les jours. M. N. constate, à sa confusion, que l'article a été pris au sérieux par des journaux anglais et américains. — 23 avril. Note de M. Ad. Neubauer sur un article de M. E. Renan, publié dans le Journal des Savants, sur un passage de la stèle de Moab.

= Athenæum, de Londres. — 12 février 1887. Ad. Neubauer, A Roumanian tales (document de Niamz, 1578 ; nous avons pu constater que le document porte des sceaux hébraïques avec le taureau moldave et le croissant, qui sont une preuve de son authenticité). — 9 avril. Laurence Oliphant, Haifa or Haif in modern Palestine. — R. R. Sharpe, Anglo-Jewish Historial Exhibition (entre autres, une histoire de sang rituel de 1276-78, à Londres). — 23 avril. The Moabite stone, à propos de la publication de M. Lœwy (voir, plus loin, p. 315), par A. N. — 30 avril. A. Neubauer, Moses Mendelssohn's Letter (en hébreu, datée de Berlin, Iyyar 5541) to Bishop Robert Lowth. — 14 mai. Réplique de M. Lœvy.

= On a répandu, il y a quelques mois, un imprimé annonçant la publication d'une traduction allemande du « Schulchan-arukh ». La circulaire avait des allures mystérieuses. Elle émanait d'une prétendue société appelée « Theologumenon », qui aurait pour président le Dr Joh von Pavly, et le futur éditeur s'appelait Stephan Marugg, « chef du Bureau national », à Bâle. Le prix de l'ouvrage devait être de 100 marcs. La circulaire était datée de Bâle, janvier 1887. Elle était accompagnée d'un « Specimen » de la future traduction. Renseignements pris, on a constaté que M. Marugg est simplement un employé de librairie, instrument innocent d'une manœuvre antisémitique. On prétend que le Dr Pavly existe et qu'il est au service de la reine de Roumanie ; nous ne savons si le renseignement est exact, mais il est clair qu'une publication pareille, entreprise de cette façon, ne peut présenter aucun caractère scientifique.

5. *Chronique des Journaux.*

= Liste des nouveaux journaux. Outre le אוצר בית ספרות et le חלוץ mentionnés dans la Revue bibliographique, ont paru :

1. דער הייליגער אנצייגער Der Heiliger Anzeiger, Monatsbericht für das wahrhafte Judenthum aus alle Städte (*sic*) und Colonieen des heiligen Landes über unsere dort ansässige Brüder und Schwestern (le sous titre est en caractères hébreux). — Journal mensuel en judéo allemand, caractères hebraïques, publié à Jérusalem ; administration : J. Goscinny et Cie ; format petit in 4° à 2 col. Le n° 1 a 12 pages, il n'est pas daté, mais il doit être d'avril 1887. Prix : 7 fr. par an. Nous ne savons si les numéros suivants ont paru.

2. בן עמי (en russe, Rodnoe); journal mensuel hébreu, publié à Saint-Pétersbourg depuis le 1er janvier 1887 par Juda Leib Kantor, signe aussi L.-O. Kantor ; supplément au הֵיום. Format in 8° de 5 feuilles par numéro. Prix, 4 roubles par an. Contient des articles de vulgarisation scientifique. Le n° 1 contient cependant un article de M Harkavy (p 27) sur le אתליא d'une inscription syriaque nestorienne découverte en 1885 et expliqué par M. Chwolson. M. H. croit que אתליא est le תלי, dragon, de la littérature hébraïque.

3. הֵיום (en russe Dieu) ; journal hébreu quotidien en hébreu, publié à Saint-Pétersbourg par L.-O. Kantor ; format in-f°, 3 col. par page. A commencé de paraître le 31 janvier 1886 ; le n° 1 de la 2e année est du 1/13 janvier 1887. Prix, 10 roubles avec le *Ben-ammi* (n° précédent).

4. The Jewish Exponent; journal anglais hebdomadaire paraît le vendredi), publié à Philadelphie par Melvin-G. Windstock. Henry S. Morais, et Charles Hoffmann, format in-4° de 3 col. par page ; le n° 2 du 1er vol. est daté du 22 avril 1887. Prix 3 doll. par an.

5. L'Echo de l'Orient, de S. Carmellin ; ce journal français, en partie consacré aux questions juives, a inopinément reparu à Paris, avec les indications suivantes : VIe série, 1re année ; n° 6, 15 mars 1887 ; n° 7 (et dernier, M. C. étant décédé), 15 mars 1887. A la suite du titre, se trouvent les indications suivantes : « Journal international politique, littéraire, artistique, financier et commercial, suite de la Concordia de Budapest et de l'Echo danubien, de Bucarest, fondé en 1865. Paraît le 1er et le 15 de chaque mois. »

6. The Jewish Record, a Chronicle of events at home and abroad of interest to the Jews. — Journal anglais hebdomadaire, publié à Manchester ; in-f°, le numéro a 4 p. à 4 col la page. Le n° 1 est daté (comme nous l'avions annoncé dans le précédent numéro) du 4 mars 1887. Prix : 6 s. 6 d. par an.

= L'ancien journal judéo-allemand intitulé « Drohobiczer Zeitung », dirigé par A. Zuporik, est devenu la דראהאביצער האנדעלס-צייטונג « Drohobyczer Handels- Zeitung ». Rien n'est changé, du reste dans la rédaction, la périodicité (hebdomadaire), le format, le prix, etc.

= Contrairement à ce que nous avions supposé, la שולמית, de Londres, continue de paraître.

ISIDORE LOEB.

Löwy (Rev. A.), **The apocryphal character of the Moabite Stone.** With an illustration ; dans *Scottish Review*, avril 1887, p. 215–245.

Notre siècle se distingue par des découvertes archéologiques qui changent la face de l'histoire des peuples orientaux. Maint roi assyro babylonien ou égyptien d'il y a quatre ou cinq mille ans nous est actuellement mieux connu que certains monarques du moyen âge en Europe. La stèle de Mêscha, roi de Moab, trouvée sur les ruines de l'ancien Dibôn, nous initie aux mêlées sanglantes qui se sont produites au IXe siècle avant l'ère vulgaire entre la dynastie omride d'Israël et le petit peuple transjordanique des Moabites. Le roi Mêscha, que le livre des Rois mentionne, en passant, comme un vassal ayant payé un lourd tribut annuel à Achab et s'étant révolté après la mort de celui-ci (II Rois, III, 4), nous raconte lui-même, dans un hébreu presque classique, les péripéties les plus circonstanciées de sa révolte et célèbre les nombreuses victoires qu'il a remportées sur tous ses adversaires. Mais une telle renommée ne s'acquiert pas sans soulever le scepticisme des uns, les protestations des autres. Il n'est donc pas étonnant que, dès son apparition, le célèbre monument moabite ait provoqué des rumeurs sourdes mais persistantes, qui lui reniaient toute authenticité. La nouvelle édition de l'inscription de Mêscha par MM. Smend et Socin, suivie immédiatement des observations critiques de MM. Renan et Clermont-Ganneau, a fourni, en même temps, une bonne occasion aux sceptiques et aux protestataires de donner un corps à leurs doléances. M. A. Löwy, si avantageusement connu dans l'orientalisme anglais, s'est fait l'interprète de la critique négative. Suivant M. Löwy, l'inscription a été gravée sur l'antique stèle par un faussaire moderne, plus ou moins complice de ceux qui ont fabriqué les poteries moabites et le manuscrit pseudo-archaïque du Deutéronome. Le faussaire se serait trahi par diverses incorrections au point de vue de l'orthographe et du style hébraïque : il aurait même employé des locutions qui sont particulières aux langues européennes. On voit que les arguments de M. Löwy sont presque tous d'ordre linguistique, qui peuvent avoir leur importance comme preuves additionnelles, mais qui s'effacent presque entièrement devant les considérations paléographiques, qui priment tout le reste. Or, la paléographie a été tout à fait oubliée par M. Löwy ; il ne se donne même pas la

peine de nous dire à quel monument phénicien le faussaire aurait emprunté le caractère archaïque dans lequel il a gravé l'inscription, sans doute dans le but de rehausser la valeur de son factum. Ce n'est certainement ni l'inscription d'Eschmounazar, ni celles de Marseille, de Carthage et de Chypre, seules connues avant 1870, qui auraient pu lui révéler les formes antiques qu'aucun orientaliste ne connaissait alors. Cela suffit pour mettre l'authenticité du document moabite au-dessus de tout doute. Mais, en récusant la conclusion du savant hébraïsant, disons que sa critique littéraire mérite de fixer notre attention et que, sans être partout d'une exactitude rigoureuse, elle contribuera considérablement au progrès de l'interprétation, soit en aidant à élaguer quelques lectures hâtives, soit en provoquant des réflexions sur des points restés obscurs jusqu'aujourd'hui.

Je laisserai de côté l'affirmation un peu trop absolue de M. Löwy, suivant laquelle le dialecte des Moabites était inintelligible pour les Hébreux ; cela ne résulte pas de Néhémie, XIII, 24, 25, passage qui ne parle que du dialecte *asdodéen*, lequel était, en effet, un patois araméen. Je me bornerai aux choses de grammaire hébraïque, qui ne manquent pas d'un certain intérêt.

P. 223. — Le soupçon émis contre la forme אנך est peu fondé : un faussaire se serait plutôt servi des formes hébraïques אנכי et אני. — P. 234. — L'existence, chez les Moabites, de noms composés avec le nom divin כמש est prouvée par le nom *Ku-mu-su-na-ad-bi* = כמשנדב mentionné dans un texte assyrien — P. 235. — M. L. eût mieux fait de laisser à l'école panaryaniste le soin d'expliquer משיג par le persan *mesch*. — P. 236. — La séparation du י voyelle du mot הדיבני, en tête de la ligne 2, à son parallèle dans la mise du י de עמרי en tête de la ligne et ne constitue pas une irrégularité. — La construction אני ' ' ' ואנך ' ' ' a pour but de marquer la suite immédiate des deux personnages et leur différence politique. — P. 237. — הבמת זאת pour הבמת הזאת est un trait remarquable d'archaïsme et se retrouve en phénicien. — קרחה est un quartier de Dibon et nullement la ville de *Kerak*, qui s'orthographie כרך. Avec cela disparaît la difficulté soulevée par M. L. en ce qui concerne la situation de la stèle. — L'auteur critique, avec raison, la leçon משיג [במשיג] adoptée par MM. Smend et Socin, mais il a tort d'affirmer que la paronomasie כי השיגני est une imitation de Matthieu, I, 21 ; des jeux de mots semblables pullulent dans la littérature hébraïque. — P. 238. — J'ai quelque peine à imaginer que כי suivi de וכי ne puisse signifier « car ». En hébreu pur, il est vrai, on aurait omis la conjonction dans ce cas (Isaïe, XL, 2, *passim*). Au sens de « que », la construction כי ' ' ' וכי ' ' '

est très fréquente en hébreu, et l'on sait que la transition de « que » en « car » se constate aussi dans les autres langues sémitiques. Comparez l'araméen ד et l'éthiopien אֶסְמַ. Rien n'empêche, du reste, de traduire ce passage : « Et j'ai fait cette *bama* en l'honneur de Chemosch quand il m'a sauvé de tous les rois et quand il m'a vengé de tous mes ennemis » L'expression הראני בכל שנאי a son parallèle dans באויבי ראתה עיני de Psaumes, CXVIII, 5, mais n'en dérive pas : un imitateur aurait écrit הראה עיני בכל אויבי. Par שנאי, Mêscha entend les ennemis de toute espèce et non pas seulement ses adversaires sur les champs de bataille. L'emploi de ce terme est très correct. — Le י de יאנף n'est pas sûr ; l'original portait probablement התאנף. — Le mot בימי (l. 6, 10), « en mes jours », veut dire qu'a l'avènement de Mêscha, le roi d'Israël se proposait de continuer la politique vexatoire de son père. — וישראל אבד אֲבֹד עלם (l. 7, 4-7) ne saurait être l'antiphrase de אבדת עם כמש (Nombres, XXI, 29) : un imitateur aurait écrit ועם יהוה אבד לעולם. — Le ה de מהדבא l. 8, 2), fût-il étymologiquement incorrect, ne saurait être dû a un scribe moderne, lequel aurait plutôt gravé la forme biblique מידבא. — P. 239. — Je ne puis pas admettre la restitution ימה וחצי ימי בנה (l. 8, 5-8) ; la lacune reste irrémédiable. — La répétition de בימי (l. 9, 3) accentue ici encore les mérites de Mêscha. — On traduit à tort אשוח (9, 9) par « citerne », c'est, sans aucun doute, un arbre sacré de l'espèce cèdre ; ar. אשוחא, ass. *ashuhu*, « cèdre féminin ». Comparez ויעש אחאב את האשרה (I Rois, XVI, 33). — Les formes arabes de couleur comme אחז, הלתחם, חלף constituent des archaïsmes remarquables et s'expliquent par le voisinage du dialecte mixte des Nabatéens. Un faussaire moderne ne les aurait pas adoptées. — P. 240. — העם [מ]הקר serait incorrect en hébreu ; M. L. le remarque avec raison, mais, si l'existence de מ se vérifiait, il faudrait l'accepter malgré nous. — רית (l. 12, 2) est contracté de רְאִית, analogue à בְּכִית, שְׁבִית et n'a rien à voir avec le nom de רוּת = רְעוּת. — L'hypothèse d'après laquelle le scribe aurait ajouté au nom de דוד un ה gratuit est trop étrange ; n'y insistons pas. La vérité est que le sens de אראל דודה nous est inconnu. — P. 241. — מחרת n'est nullement *Machaerus*, qui s'écrit מכור, mais une ville moabite située entre l'Arnon et le Jabboc. — La coutume de *traîner* les ennemis devant les dieux est attestée par les textes assyriens, qui emploient aussi le verbe סחב dans ce sens. — La construction אחז על n'est pas usitée en hébreu, mais elle n'est pas pour cela fautive dans le dialecte de Moab. C'est aussi le cas de מבקע השחרת (l. 15, 5, 6), qui serait en hébreu biblique מעלות השחר. Ces sortes de variations de dialecte à dialecte n'ont rien d'extraordinaire. — P. 242. — Le retour sporadique du ם pour ן dans הצהרם

et כלם est en lui-même aussi peu singulier que les hésitations analogues dans plusieurs passages bibliques. — La combinaison עשתר כמש n'est pas encore bien claire, mais son authenticité ne souffre pas de doute : un moderne aurait écrit עשתרת. — En faisant abstraction de la prononciation antique du tétragramme, il est évident que le scribe moabite devait accepter l'orthographe hébraïque יהוה Les scrupules de M. L. sont bien outrés. — P. 243. — Le sens de וישב בה בהלתחמה בי est clair : le roi d'Israël avait pris Yahaç pour base de ses attaques contre Mèscha. Il faut lire ואנך כָּרַתִּי המכרתת לקרחה, « et j'ai fait tailler les pierres de taille pour construire Korha ». — P. 244. — Lire également כי הָרֻס הא, « qui était détruit ». — Je ne trouve rien d'étrange dans l'omission du י suffixe dans משמדת. — Le verbe יסף על est fréquent en hébreu, et l'on n'a nullement besoin d'aller le chercher dans l'inscription d'Eschmounazar.

En un mot, l'authenticité de la célèbre inscription de Dibon n'est pas ébranlée par la critique de M. Löwy, mais le savant hébraïsant a, par ses observations incisives, servi la cause de l'interprétation. Qu'il en reçoive nos remerciements.

J. Halévy.

Le gérant,
Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

Brunschwicg (Léon). Les Juifs de Nantes et du pays nantais.. 80

Derenbourg (J.). Mélanges rabbiniques. III. Quelques observations sur le rituel..... 26

Duval (Rubens). Notes sur la Peschitto..... 49 et 277

Friedlænder. Les Esséniens 184

Halévy (J.). Recherches bibliques. IX. Caïnites et Séthites.... 1

Kaufmann (David). Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien-Testament dans l'art chrétien primitif... 33 et 217

Kracauer. Accusation de meurtre rituel portée contre les Juifs de Francfort au XVIe siècle..... 282

Lambert (M.). Le traité de Para ponctué..... 269

Loeb (Isidore). Histoire d'une taille levée sur les Juifs de Perpignan en 1413-1414 55

II. Le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au moyen âge..... 161

III. Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne..... 254

Neubauer (Ad.). Le Midrasch Tanhuma (*fin*) 92

NOTES ET MÉLANGES.

Bloch (Isaac). I. Kalifa ben Malka..... 114

II. Un permis de résidence 116

BIBLIOGRAPHIE.

HALÉVY (J.). Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuch, par F. DELITZSCH (*fin*) 146
II. The apocryphal character of the Moabite Stone, par Rev. A. LÖVY..... 315
LOEB (Isidore). Revue bibliographique ..... 118 et 290

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

ACTES ET CONFÉRENCES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

DEUXIÈME ANNÉE

(8e ANNÉE DE LA SOCIÉTÉ)

—

1887

LA

PRÉDICATION JUIVE CONTEMPORAINE EN FRANCE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

PAR M. ALBERT CAHEN
Professeur de rhétorique au collège Rollin.

MESDAMES, MESSIEURS,

De quelque reconnaissance que je me sente pénétré à l'égard de la *Société des Études juives* et de son éminent président, M. le grand rabbin Zadoc Kahn, ce n'est pas sans appréhension que je me suis assis ce soir à cette place, d'où vous avez entendu parler tant de causeurs charmants, tant de personnages illustres, les maîtres de la science, de la pensée, de l'éloquence contemporaines. Du moins désirè-je, dès l'abord, prévenir un malentendu que je redoute. Je serais fâché que le titre un peu austère sous lequel cette conférence a été annoncée vous laissât croire que vous allez assister, ce soir, à une véritable et savante leçon. Faire des leçons, c'est un peu mon métier, je le sais ; non pas toutefois devant un auditoire comme celui-ci ; car je n'ai pas encore accoutumé de parler en docteur dans une assemblée où ce sont les disciples qui tiennent la férule, tandis

que le professeur tout seul est exposé aux mauvais points. Au reste, pour discuter avec compétence de la prédication juive contemporaine en France, il faudrait être sans doute un érudit théologien : je ne suis ni théologien, ni savant. Simple fidèle, profane même, si l'on veut, confondu dans la foule, j'ai entendu beaucoup de sermons juifs; grâce à l'inépuisable obligeance de M. Zadoc Kahn, de M. Isidore Loeb, de M. Israël Lévi, j'en ai lu davantage encore : j'ai voulu, pour ma propre satisfaction, essayer de noter les enseignements généraux qui se dégageaient de tous ces discours, ainsi que les traits précis qui leur sont communs et par lesquels la prédication juive paraît se caractériser; et c'est le résultat de ce modeste travail que je vous apporte ce soir.

Le public nourrit généralement d'assez fortes préventions contre l'éloquence religieuse. Tandis que les autres œuvres littéraires diffèrent entre elles suivant le temps où elles ont paru, le pays qui les a vues naître, le génie des auteurs qui les ont produites, on affecte de croire qu'un sermon ressemble nécessairement à tous les sermons, que, forcés de développer toujours les mêmes thèmes, les prédicateurs ne se distinguent que par les mérites de l'expression, et qu'ils restent tous, comme on l'a dit de l'un d'eux, des diseurs plus ou moins sublimes de vérités ordinaires. On connaît la jolie boutade que M. Émile Augier prête à son Giboyer[1].

Mme de La Vieuxtour. — Le P. Vernier a été admirable ce matin. Y étiez-vous, M. de Vrillière ?

Le comte de Vrillière. — Je n'ai pas pu entrer...

Mme de La Vieuxtour. — Vous avez perdu. Il a eu sur la charité des pensées si touchantes, si nouvelles !

Giboyer, *à part*. — A-t-il dit qu'il ne faut pas la faire ?

Eh ! non sans doute, le P. Vernier n'a pas dit qu'il ne fallût pas faire la charité. Mais si le P. Vernier est un grand orateur, c'est par des raisons que lui seul pouvait trouver, ou auxquelles les gens de son temps et ceux qui partagent sa foi seuls pouvaient s'intéresser, qu'il a essayé de faire comprendre comment et pourquoi il nous faut aider, servir, aimer les misérables ; c'est par des argu-

[1] *Le fils de Giboyer*, IV, 6.

ments tirés ou de son expérience personnelle de la misère humaine, ou du spectacle des infortunes lamentables qui affligent la société moderne, ou des nobles préoccupations dont ne peuvent s'empêcher d'être tourmentées les âmes les plus généreuses de notre temps ; ou bien, dédaignant, de parti pris, toutes les raisons humaines, tous les arguments de la philosophie, c'est, à l'exemple de Bossuet, de la contemplation même du mystère de la croix, de la vie et de la passion de Jésus-Christ, Dieu des pauvres, qu'il a voulu déduire tous nos devoirs envers les pauvres. La vérité, en effet, c'est qu'à l'égal des autres genres, à l'égal de la poésie dramatique ou de l'éloquence politique, l'éloquence religieuse, qui s'adresse à un public sans cesse renouvelé, pour lui parler en face de ses devoirs ou de ses intérêts souverains, se modifie, suivant les époques, les circonstances, les mouvements de l'opinion, les sentiments des auditeurs. L'histoire de la chaire française le prouverait au besoin. Quelle différence, toute idée de comparaison entre les talents étant d'ailleurs écartée, quelle différence entre les sermons d'un orateur du XVIIe siècle et ceux des plus grands prédicateurs du XIXe ! Dogmatique avec Bossuet, la prédication catholique devient morale avec Bourdaloue, philosophique avec Massillon et les meilleurs orateurs religieux du XVIIIe siècle, raisonnable et raisonneuse avec M. de Frayssinous, romantique et lyrique avec le P. Lacordaire ; les discussions mêmes de l'économie politique ne l'ont pas, de nos jours, laissée indifférente. Est-il possible, dès lors, que la prédication juive contemporaine ne se distingue pas, elle aussi, par quelques caractères propres, et que ces caractères ne nous apparaissent pas clairement, si nous étudions tour à tour la forme et le fond des discours de nos rabbins ?

Ce n'est pas à dire toutefois qu'on ne puisse d'abord retrouver chez nos orateurs ces qualités essentielles, fondamentales, sans lesquelles il n'y a ni orateur, ni écrivain : la netteté du plan et de la composition, l'ordre, la solidité, l'abondance de l'argumentation. Je pourrais citer, par exemple, tel sermon sur *la Foi et les Œuvres* [1], dans lequel l'orateur, après avoir établi, par des citations nom-

[1] Zadoc Kahn, *Sermons et allocutions*, 1re série, p. 93.

breuses, indiscutables, que, suivant la doctrine constante du judaïsme, la foi ne saurait suffire sans les œuvres, que même « l'étude et la connaissance de la loi ne sont pas l'essentiel, mais que c'est l'action, » montre, par une fine analyse, quelles conséquences se déduisent de ce principe : la préférence accordée à la charité active sur un ascétisme stérile; la tolérance pour les doctrines, puisque c'est à ses œuvres qu'on doit juger l'homme et que Dieu le jugera; la pureté d'une morale où tout est pondéré, mesuré, et qui ne donne pas dans les exagérations périlleuses du mysticisme; la rigidité enfin de la conscience juive, qui ne peut se décider à fournir aux actes blâmables la facile excuse de la direction d'intention. Et toutes ces conséquences, incessamment rattachées au principe dont elles découlent, amènent elles-mêmes, en forme de conclusion, cette règle pratique : « Ne nous contentons pas d'une foi inerte, agissons : car le mérite de l'homme est surtout dans les œuvres. »

Même finesse et même solidité dans l'argumentation par laquelle l'orateur se propose de justifier la prière[1], cet acte religieux dont l'incrédulité a tant de fois essayé de prouver l'inanité. Tous les instincts de notre être, dit l'orateur, nous poussent à la prière. — Instincts aveugles ! répondent les incrédules. Car pensez-vous que votre prière puisse faire modifier à Dieu ses décrets éternels ? — Et qui donc, reprend l'orateur, « qui donc oserait marquer des limites à la bonté, comme à la puissance de Dieu ? Qui aurait la prétention de soumettre à la mesure de son jugement borné l'Être, qui, par sa nature même et sa perfection, échappe à toute mesure ? »

Mais il y a plus. Quand il serait vrai que la prière n'a pas la puissance de modifier en notre faveur le cours des choses, la prière n'en serait pas moins utile et nécessaire. Soit : Dieu n'a pas besoin de nos prières ou de nos actions de grâces pour discerner ce qu'il doit faire ou se payer de ce qu'il a fait; mais nous en avons besoin : car, comme la prière seule, en nous arrachant aux préoccupations tristes et vulgaires de la vie terrestre, nous élève tous, humbles et puissants, jusqu'à Dieu, comme par elle seule nous lui parlons, nous

[1] Zadoc Kahn, *Sermons et allocutions*, 2e série, p. 39.

nous confions à lui, en elle seule nous trouvons, pour notre lassitude, notre faiblesse, notre douleur ou notre désespoir, refuge, appui, consolation, réconfort. Que répondre à une argumentation qui retourne ainsi la question, et qui, après avoir réfuté une première fois l'objection, veut bien feindre cependant d'en admettre la validité, afin de lui opposer une réponse plus décisive encore que la première?

Mais, si l'argumentation d'un sermon peut être forte, elle doit, du moins, être bornée dans ses développements, l'attention d'auditeurs bienveillants sans doute, mais souvent légers et médiocrement préparés aux méditations austères, risquant de se lasser trop tôt. La lettre pastorale, qu'on lit à loisir, peut s'épandre avec plus d'abondance, et je me voudrais mal de n'en pas citer ici au moins une, que j'extrais du *Recueil de lettres pastorales et de discours d'inauguration* de M. Klein, grand rabbin de Colmar[1], recueil que je qualifierais de magistral, si l'on en pouvait élaguer quelques redondances et faire disparaître quelques germanismes. Il est impossible qu'on ne soit pas frappé, en la lisant, comme je l'ai été moi-même, de l'ampleur et de la finesse d'une dialectique qui ne se soucie pas de reprendre à son service les arguments trop faciles d'une métaphysique élémentaire.

Il s'agit ici, en effet, d'une démonstration de la Providence, et tout de suite la preuve téléologique, la preuve tirée de l'ordre de l'univers et des causes finales, se présente à l'esprit de l'écrivain sacré : mais il l'écarte aussitôt, pensant qu'il appartient peut-être au philosophe de la développer, pour réfuter l'athéisme, mais qu'elle ne saurait suffire au prédicateur instruisant ses frères au nom de la foi. Sur quoi va-t-il donc appuyer sa croyance à l'intervention de la puissance divine dans les affaires humaines? Hardiment, sur les miracles.

Mais on refuse, au nom de la raison et de l'expérience, d'admettre l'authenticité des miracles attestés par l'Écriture. Eh bien! accordons cause gagnée à l'incrédulité, ou plutôt ne nous occupons pas de ces miracles qu'elle conteste : mais il en est un au moins dont

[1] Colmar, 1863.

les effets durent encore ; un miracle permanent, qui continue de s'accomplir sous nos yeux : c'est l'existence même et la perpétuité d'Israël.

Qu'on se demande, en effet, si c'est une œuvre humaine, non pas de donner à un peuple une constitution, mais de créer, à un moment précis, cette constitution de toutes pièces, et de la créer, dès l'origine, immuable, quoique les constitutions paraissent aux hommes n'avoir ordinairement quelque chance de durée que lorsqu'elles sont l'œuvre du temps, comme les mœurs mêmes des peuples, et que le temps peut incessamment les modifier.

Or, Israël, au sortir de l'esclavage et d'une abjection profonde, Israël tout entier dominé par les appétits sensuels et grossiers, Israël, peuple dur à manier, reçoit une constitution qui est en contradiction non seulement avec sa nature, mais avec toute la nature, toutes les lois fatales, tous les instincts brutaux de la nature, une constitution qui est devenue le code des sociétés modernes, et qui prêche l'amour du prochain, la charité, la tolérance, le respect de la dignité humaine, l'égalité, l'ordre, la liberté, et tous ces principes qu'Israël devait conserver au monde, mais que le monde ne devait reconnaître que trois mille ans plus tard ; et ainsi, en même temps que la destinée d'Israël est fixée, l'avenir du monde est prédit trente siècles à l'avance.

Ici la démonstration, qui, vous vous le rappelez, avait commencé par faire la part la plus large possible à l'opinion de l'adversaire, pourrait paraître enfin terminée. Mais non : l'écrivain redoute encore de nouvelles objections et leur oppose par avance des arguments multiples.

On discute, dit-on, sur la date à laquelle cette constitution d'Israël a pu être rédigée : mais qu'aura-t-on gagné, si l'on prouve, en admettant qu'on y puisse arriver, qu'elle a précédé de vingt-cinq siècles, et non de trente, l'avènement dans les sociétés modernes des principes qu'elle proclame ?

On objecte encore que cette constitution, prétendue divine, oblige Israël à bien des pratiques mesquines, qui ne méritent pas que Dieu s'intéresse à les voir accomplies. — *Mais d'abord* qui donc est juge de ce qui est digne ou indigne de la majesté divine ? — Qui donc,

ensuite, nierait l'utilité de ces pratiques, dont les unes, nous rappelant des souvenirs historiques, servent par là de soutiens au dogme lui-même, tandis que les autres habituent notre corps à souffrir les privations de toute sorte et nous font plus forts pour les jours d'épreuve (l'histoire de nos aïeux l'a prouvé) ? — *Enfin,* prenons garde que discuter sur une seule des prescriptions divines, c'est ébranler les autres, et qu'il faut ou les accepter toutes, car toutes émanent de la même autorité, ou les rejeter toutes, même celles qui protègent et assurent l'ordre de la société tout entière.

La conclusion de cette ample argumentation est facile à déduire : nous ne pouvons nier qu'il n'y ait quelque chose de miraculeux dans la destinée d'Israël et dans la loi dont il a été le dépositaire ; il faut donc avouer qu'une force supérieure, providentielle, intervient dans les affaires du monde.

Mais il ne peut nous suffire de montrer que nos meilleurs prédicateurs ne sont pas inférieurs aux grands orateurs chrétiens dans l'art de composer un discours, d'ordonner un développement, de nourrir une démonstration d'arguments solides et bien liés : nous n'avons pas promis de faire voir seulement qu'ils sont égaux, mais qu'ils sont différents.

A vrai dire, leur originalité se montre déjà dans le développement de certains thèmes communs aux prédicateurs de toutes les religions, l'utilité de la douleur par exemple. On sait que dans son beau sermon *sur la Providence,* prêché en 1662[1], Bossuet n'a, en réalité, traité que de cette question de l'existence du mal dans le monde et de la répartition, injuste en apparence, des biens et des maux. Après avoir réfuté les théories d'une philosophie orgueilleuse, qui s'obstine à nier que le sage soit sensible à la douleur, et les discours d'une aveugle superstition, qui veut toujours voir, dans le malheur dont un homme est frappé, une marque de la réprobation divine, Bossuet se réfugie, pour convaincre les incrédules, au fort même de l'objection que les incrédules lui présentent : oui, dit-il, le mal existe sur la terre et les hommes vertueux sont souvent mal-

[1] Je ne rappelle ici que pour mémoire que nous avons deux sermons de Bossuet *Sur la Providence,* dont Floquet et Gandar ont rétabli les dates longtemps méconnues, l'un prêché à Dijon en 1656, l'autre au Louvre en 1662.

heureux ; mais le dogme du jugement dernier nous fait comprendre la raison de cette espèce de désordre : car qui dit jugement, fait entendre un discernement; or il ne peut y avoir discernement que s'il y a eu d'abord mélange; et voilà pourquoi les bons et les méchants, qui seront distingués plus tard, doivent d'abord être confondus, et pourquoi les biens et les maux paraissent se répartir sur la terre sans règle et sans loi.

Il semble qu'à cette démonstration si forte, il ne reste rien à ajouter. L'orateur juif y ajoute cependant, et, après avoir, lui aussi, justifié les tristesses du présent par les espérances de l'avenir, il veut trouver dans notre vie terrestre elle-même un nouveau motif de croire à l'utilité et à la nécessité de la douleur, et j'ose dire un motif où se révèle la tendresse naturelle du cœur de l'Israélite : c'est par la douleur que nous apprenons à être bons et compatissants :

Pareille à cette verge miraculeuse du grand prophète, qui, d'un rocher nu et aride, tira des flots d'une eau limpide et bienfaisante, elle fait jaillir de notre sein des sources inépuisables de pitié, de sympathie, de charité. Rien ne rend sensible aux malheurs d'autrui comme d'avoir souffert soi-même. C'est là cette communauté de souffrances dont parle le poète en termes si touchants, et qui a tant d'empire sur les nobles âmes. Notre divine Thora en a bien compris la puissance, elle qui ne cesse de rappeler à Israël ses commencements difficiles et les rudes épreuves qui ont affligé sa jeune nationalité, dans l'unique but de lui apprendre à devenir doux et humain, et à entourer tous les êtres, surtout les faibles et les malheureux, d'un amour généreux et d'une sollicitude infatigable. Presque toutes nos prescriptions de charité publique ou privée, nos lois de protection en faveur des déshérités de la terre, sont accompagnées de ces mots : « Souviens-toi que tu as été esclave en » Égypte. » Et à vrai dire, aucun autre commentaire, aucun autre exposé de motifs ne pourrait être plus expressif, ni prétendre à plus d'autorité [1].

Combien d'autres exemples ne trouverions-nous pas de ces développements dont le thème est connu, mais que l'orateur juif renouvelle en les soutenant d'un sentiment original, personnel. C'est ainsi que tous les orateurs ont parlé de la douceur du mot de patrie :

[1] Zadoc Kahn, *Sermons et allocutions*, 1re série, p. 89-90.

mais l'orateur juif la ressent plus que tout autre : les Juifs ont été si longtemps privés de patrie[1] !

Mais j'ai hâte d'arriver à ce qui fait, par dessus tout, le caractère propre de la prédication juive, j'entends de la prédication juive la plus récente, de la prédication contemporaine. Car il faut bien l'avouer : les premiers rabbins du XIXe siècle qui ont dû parler en français, sans règles, sans tradition, ont fait ce que font tous les débutants : ils ont imité les seuls modèles qu'ils eussent sous les yeux, c'est-à-dire les grands orateurs chrétiens du XVIIe siècle. On retrouverait aisément des traces curieuses de cette imitation.

Dans un passage de son célèbre sermon *pour la fête de l'Épiphanie,* Fénelon fait une description très animée de la vie et des ardeurs des néophytes chrétiens du Nouveau-Monde :

Là, on court pour baiser les pieds d'un prêtre quand il passe ; là, on recueille avec soin, avec un cœur affamé et avide, jusqu'aux moindres parcelles de la parole de Dieu qui sort de sa bouche. Là, on attend avec impatience, pendant toute la semaine, le jour du Seigneur, où tous les frères, dans un saint repos, se donnent tendrement le baiser de paix, n'étant tous ensemble qu'un cœur et qu'une âme. Là, on soupire après la joie des assemblées, après les chants des louanges de Dieu, après le sacré festin de l'Agneau. Là, on croit voir encore les travaux, les voyages, les dangers des apôtres, avec la ferveur des Églises naissantes.

Le développement continue encore assez longtemps, se reprenant sans cesse à cet adverbe *là,* mis en tête de chaque phrase : l'accent en est d'ailleurs chaleureux ; mais le dessin en semblera peut-être un peu facile : il ne pouvait manquer d'être imité, et je ne m'étonne pas beaucoup de trouver dans un sermon juif, vieux déjà de près de trente-cinq ans, une page qui rappelle de très près celle de Fénelon. L'orateur parle de la célébration du Sabbath, au temps de nos aïeux, dans les lieux consacrés au culte :

Là, dit-il, on venait renouveler cette force morale, ce courage et ces sentiments d'abnégation qui faisaient supporter, pour la gloire de Dieu et de la religion, toutes les épreuves et toutes les souffrances. Là on ve-

[1] Zadoc Kahn, *Sermons et allocutions,* 1re série, p. 245.

nait remercier des succès et des satisfactions de la semaine l'auteur de toute bénédiction et de toute félicité. Là on prenait la résolution de ne pas user de toutes les faveurs du ciel pour assouvir les besoins égoïstes et les appétits grossiers de l'homme charnel... Là... la famille israélite venait se retremper dans la pratique de toutes les vertus domestiques... Là les parents israélites puisaient dans la conscience de leurs devoirs et de leur mission la force de diriger leur famille dans la voie du bien... Là aussi les enfants de tout âge venaient apprendre à ne pas suivre le torrent destructeur de la légèreté et de la dissipation...; là ils apprenaient à respecter les enseignements de leurs pères [1]...

Je n'insiste pas : l'imitation est évidente; ou, si l'on veut, il est évident que l'orateur, dont je viens de citer un fragment, a dû se proposer pour modèles les amples développements des prédicateurs du XVIIe siècle et chercher à recueillir et à s'approprier leurs procédés.

Mais à mesure que le judaïsme français s'éloigna des premières années de son affranchissement et que les rabbins prirent davantage conscience de leurs forces et de leur talent, on comprit mieux l'inconséquence d'un système qui, sans tenir compte de la différence profonde des auditoires, cherchait à emprunter aux Massillon, aux Fénelon, aux Bossuet, leur langue, leurs tours, leur manière. Déjà en 1855, dans une suite de courageux articles [2], M. Wogue se plaignait que les enseignements de nos prédicateurs fussent trop peu précis et leur langue trop peu familière : il demandait instamment à nos rabbins de prononcer des sermons vraiment juifs. C'est précisément là la tâche que se sont imposée les prédicateurs israélites du dernier tiers de ce siècle ; c'est l'honneur de quelques-uns d'entre eux d'y avoir réussi.

Sans entrer dans l'étude particulière de leurs œuvres, je veux du moins signaler un petit nombre de leurs procédés habituels, ceux qui donnent enfin à la prédication juive un caractère séduisant d'originalité.

On conçoit d'abord que l'histoire des Israélites, soit avant, soit depuis la dispersion, si variée, si pleine de faits et d'enseignements,

[1] D. Marx, *Sermon sur le culte public*, Bordeaux, 1853.
[2] Parus dans le journal *Le Lien d'Israël*, Mulhouse, 1855-1856.

ait fourni à nos orateurs la matière de plus d'un développement. Ils se plaisent à évoquer le souvenir de quelques scènes sublimes ou touchantes de la vie juive dans l'antiquité ou pendant le moyen âge. C'est ici le tableau grandiose des cérémonies de Kippour dans le sanctuaire ancien :

L'heure solennelle a sonné ; c'est le dixième jour du septième mois ; c'est le jour des Expiations. Le peuple hébreu remplit les saints portiques, et le chef suprême du culte, le grand pontife officie en personne. Entouré des anciens de la tribu sacerdotale, il offre les oblations et les sacrifices prescrits, et se dirige vers le Lieu, saint entre tous, où sont déposées les Tables de la Loi. Dès qu'il y a pénétré, il sort de sa bouche une prière instante, une confession publique; il prie pour lui-même, pour les siens, pour les chefs, pour le peuple tout entier ; lui, le premier de tous par la sainteté, par le mérite, par la dignité, il avoue hautement les fautes qu'il a pu commettre ; il se fait l'interprète du repentir de tous, et, pour tous, aussi bien que pour lui-même, il demande le pardon du Ciel : « Grâce, Seigneur, s'écriait-il, le front prosterné sur les dalles sacrées ; nous avons péché ; nous avons transgressé tes volontés saintes ; nous avons été pervers, moi, ma maison et tout ton peuple Israël. Pardonne-nous les transgressions dont nous nous sommes rendus coupables, pardonne-nous, ainsi que le promet ta loi. » Les prêtres et le peuple, réunis dans le parvis du Temple, s'agenouillaient à leur tour, après avoir entendu l'invocation du pontife, et s'écriaient : « Béni soit à jamais le nom du Roi glorieux des mondes [1]. »

Là, nous entrons, avec nos aïeux, dans ces temples du moyen âge, où leur âme s'épanouissait, où leur courage se retrempait, au sortir des épreuves, des tristesses et des humiliations :

Au dehors la haine s'acharnait contre eux ; dans leurs temples, ils se sentaient réchauffés par les rayons de l'amour. Au dehors, ils n'entendaient que menaces, malédictions, railleries insultantes ; dans leurs temples, Dieu parlait à leur cœur pour les consoler et les soutenir. Au dehors, ils étaient obligés de se faire humbles et petits ; dans leurs temples, ils se relevaient avec fierté, confiants dans la bonté de leur cause, pénétrés de la grandeur de leur mission. Ah ! quelles brûlantes invocations s'échappaient de leur âme pendant ces heures bénies où ils se sentaient près de Dieu ! Comme ils savaient exhaler leur douleur dans

[1] Astruc, *Entretiens sur le judaïsme*, p. 77.

ces poignantes *Selichoth,* où retentit comme une plainte éternelle, et qui nous arrachent encore des larmes aujourd'hui ! Comme ils sortaient de là animés d'une nouvelle énergie pour affronter de nouveaux dangers [1] !

Au même titre que les récits de l'histoire, les légendes pieuses devaient solliciter l'attention de nos prédicateurs. On sait que l'imagination d'Israël a déployé une fécondité extraordinaire dans l'invention des contes édifiants, et l'on ne s'étonnera pas que les orateurs religieux aient puisé à pleines mains dans cet inépuisable trésor, pensant avec raison que ces belles histoires, si caractéristiques, ne manqueraient pas de piquer la curiosité de leurs auditeurs ou de réveiller chez eux ces souvenirs d'enfance, toujours si chers au cœur de l'homme.

Si *Peau d'Ane* m'était conté,
J'y prendrais un plaisir extrême.

Les légendes juives ont sur *Peau d'Ane* bien des avantages. Beaucoup moins compliquées que le vieux conte, elles sont beaucoup plus morales et plus instructives. Ce ne sont point des fées ridicules ou frivoles qui y remplissent les premiers rôles ; c'est Dieu, les anges, les patriarches : le merveilleux est là d'une incomparable grandeur. Mais toutes ces histoires ne sont pas merveilleuses ; beaucoup mettent en scène des hommes ; — des rabbins, des sages, je le veux ; — quoi qu'il en soit, des hommes, qui, comme nous, sont heureux ou malheureux, comme nous souffrent ou espèrent, aux faiblesses desquels nous pouvons compatir, sans qu'il nous soit permis de récuser l'exemple de leurs vertus. Et comme ces personnages sont vivants ! vivants comme toutes les créations de l'imagination populaire. Ici les exemples abondent ; mais je ne veux citer qu'une seule de ces histoires, une des plus touchantes que nos prédicateurs nous aient racontées : elle est bien célèbre, mais j'espère que ceux mêmes d'entre vous pour qui cette citation ne sera pas nouvelle, ne l'entendront pas cependant encore une fois sans plaisir.

Un samedi que Rabbi Méir enseignait la loi à ses disciples, ses deux

[1] Zadoc Kahn, *Sermons et allocutions*, 1re série, p. 161.

enfants mouraient à la maison atteints d'un mal subit. Beruria, la pieuse femme de Rabbi Méir, ne voulant pas troubler, pour son mari, la sainteté du jour du Sabbat, prit les cadavres des deux enfants, les déposa dans une pièce retirée de son appartement; puis, composant son visage et dévorant ses larmes, elle attendit son mari. Il revint à l'heure de midi et demanda : « Où sont les enfants ? — Tu les verras plus tard, répondit Beruria ; prends ton repas et va rejoindre tes disciples. » Rabbi Méir repartit et ne rentra qu'à la nuit. Il demanda une seconde fois : « Où sont les enfants ? — Tu les verras tout à l'heure, répondit Beruria ; récite, en attendant, la prière de *Habdala* ». Quand il eut récité cette prière, Beruria s'approcha de lui et lui dit : « Maître, j'ai une question à t'adresser. Il y a quelques années, un homme, que ses affaires forcèrent à s'expatrier, me confia deux pierres précieuses d'une très grande valeur. Il est revenu et il me réclame le dépôt qu'il a remis naguère entre mes mains. Suis-je tenue de le lui rendre ? — Peux-tu bien m'adresser une pareille question ? s'écria Rabbi Méir. Ne sais-tu pas qu'un dépôt n'est pas une propriété ? » Il eut à peine prononcé ces mots que Beruria le prit par la main, le conduisit dans la chambre où étaient étendus les cadavres des deux enfants, et, enlevant le drap qui les recouvrait, elle dit : « Voilà aussi deux pierres précieuses, deux trésors que le Seigneur nous avait confiés. Il nous les redemande aujourd'hui. Souviens-toi des paroles que tu as prononcées tout à l'heure : un dépôt n'est pas une propriété. » Rabbi Méir baissa la tête ; des larmes silencieuses coulèrent le long de ses joues ; puis, relevant ses regards vers le ciel, il récita les paroles de Job : l'Éternel a donné, l'Éternel a repris : que le nom de l'Éternel soit béni [1] !

Enfin, l'un des caractères encore qui contribuent à donner aux sermons des rabbins leur physionomie propre, c'est la familiarité du ton, de l'expression, des peintures. Songeons, en effet, que l'auditoire auquel s'adressent nos rabbins est très différent de celui devant lequel les prédicateurs catholiques parlent le plus souvent. Ceux-ci ont à instruire des auditeurs très nombreux et dont ils ne peuvent connaître un peu familièrement qu'une très faible partie ; de là, presque toujours, pour eux, la nécessité des enseignements généraux et du style soutenu. Tous les membres, au contraire, de la petite communauté qui se presse autour du rabbin lui sont connus ; les grandes communautés elles-mêmes ne sont encore qu'une minorité restreinte et distincte au milieu des flots de population dans lesquels

[1] Cité par M. Isaac Lévy, *Eloge funèbre de Léon Tréfousse,* Vesoul, 1874.

elles sont noyées ; ajoutez à cela le petit nombre des régions dont sont originaires la plupart des familles juives françaises de notre temps, et vous comprendrez que le rabbin, parlant à des gens dont il connaît et le nom, et la famille, et l'origine, et le caractère, et les mœurs, et l'esprit, et la fortune, puisse prononcer, sous le nom de sermons, de véritables et charmantes homélies, au sens étymologique et familier du mot. Quand M. Isidore Loeb, par exemple, dans un sermon *sur les devoirs des petites communautés* [1], qu'il a peut-être oublié aujourd'hui, mais que j'ai trouvé, pour ma part, bien du plaisir à relire, faisait, devant des auditeurs provinciaux, un tableau des vanités et des rivalités mesquines qui sont le fléau des petites villes, avec une verve digne de La Bruyère et de Picard, tempérée cependant par un grand esprit de charité, ce n'était pas à tout le monde, aux inconnus, aux premiers venus, que son discours s'adressait, mais expressément à ceux qui devaient l'entendre, et c'étaient de leurs affaires, de leurs intérêts, de leurs travers, non des intérêts ou des travers généraux de l'humanité que l'orateur les entretenait. Quand le grand-rabbin de Paris, la plus grande communauté de la France cependant, parle, dans un de ses sermons, des jeunes gens « instruits, éclairés, appliqués avec passion à l'œuvre de la science, des lettres, des arts, de l'industrie, » qui ne sont pas cependant brouillés avec le judaïsme, avec ses doctrines et ses pratiques : « J'en connais, dit-il, et vous en connaissez aussi qui ont un savoir étendu, un talent incontesté, une haute situation, le droit d'avoir toutes les ambitions, et qui ont conservé la foi de leurs jeunes années, qui savent ce qu'ils doivent au culte de leurs pères, et sur lesquels la religion peut compter comme sur son meilleur appui [2] ; » ce n'est pas là un mouvement oratoire, un vain artifice de rhétorique, mais l'expression même de la vérité ; car il n'est pas un seul des membres de la communauté à qui s'adressait l'orateur, qui n'eût pu, en même temps que lui, nommer par leur nom ces jeunes gens, célèbres dès l'école, savants, modestes, respectueux, dont il proposait l'exemple à l'imitation de tous.

[1] *Sermons*, Saint-Etienne, 1866.

[2] Zadoc Kahn, *Sermons et allocutions*, 2e série ; *La jeunesse israélite et le judaïsme*.

Autre milieu, autre tableau, toujours du genre intime. L'orateur parle des bienfaits de l'instruction à d'humbles familles juives, assemblées pour voir distribuer des prix à leurs enfants, et, voulant montrer que le judaïsme a de tout temps favorisé l'instruction populaire, il fait appel à la mémoire de ses auditeurs :

Reportons-nous, dit-il, de cinquante ans en arrière. Peut-être quelques-uns d'entre vous, Messieurs, ont encore vu ce qu'on appelait alors le *Héder*. On a beaucoup ri de ces modestes établissements, mais je vous assure qu'ils valaient beaucoup mieux que leur réputation. Chaque communauté, si pauvre, si petite qu'elle pût être, avait à cœur d'avoir son *Héder ;* et là, dans une chambre nue, de misérable apparence, et qui souvent n'avait pour tout mobilier qu'une table boiteuse et quelques chaises estropiées, on apprenait d'abord à lire et à écrire, ce qui, pour le moment, paraît être le comble de l'instruction élémentaire ; mais on apprenait aussi à approfondir l'Écriture Sainte, on étudiait la Bible et ses commentaires ; on traduisait les prières du rituel. A cette époque, un Israélite qui ne savait ni lire ni écrire était une espèce de phénomène curieux, et celui qui ne savait que cela, s'attirait infailliblement le nom, toujours si redouté chez nous, de *am-haaretz*, d'ignorant [1].

Le tableau ne vous paraît-il pas d'une aimable et piquante familiarité ? Il n'est pas jusqu'à ces vieux mots hébraïques dont l'emploi ne soit comme un lien de plus entre l'orateur et les vieillards de son auditoire, débris d'une époque plus éloignée de nous encore par ses mœurs que par le temps qui nous en sépare, et où les Israélites, du moins les plus humbles, les moins mêlés au grand courant du monde, s'exprimaient en hébreu (un hébreu farci d'allemand) plus couramment et plus volontiers qu'en français. Pour moi, il me semble que je vois toutes ces vieilles figures s'animer et sourire à cette évocation du passé, tous ces grands-pères hocher la tête comme pour montrer à l'orateur qu'ils le comprennent et qu'ils le goûtent, et se répéter l'un à l'autre, à leur manière, dans leur langage, avec moins de finesse sans doute que Sophie Arnould, mais avec autant de sincérité, le fameux mot de la cantatrice : « Ah ! le bon temps, que celui où nous étions si malheureux ! »

Ce caractère de familiarité, qu'on remarque dans la prédication

[1] Zadoc Kahn, *Sermons et allocutions adressés à la jeunesse israélite.*

juive, s'explique, nous l'avons dit, par le petit nombre des fidèles auxquels s'adresse le prédicateur. Mais il faut encore tenir compte de l'importance que les Israélites ont toujours attachée à l'idée de famille : c'est comme une grande famille que le prédicateur veut à dessein considérer la communauté qu'il est chargé d'instruire, et ce sont ainsi ses sentiments, sentiments qu'on trouve au fond de toute âme juive, qui exercent tout d'abord une influence sur la forme de ses sermons. Il est donc temps maintenant de pénétrer plus avant dans notre étude et d'examiner de plus près les idées et les sentiments mêmes dont sont nourris les discours de nos orateurs.

Non que je veuille précisément insister sur cette idée de la famille, qui tient une telle place dans la prédication juive ; car les vertus de la famille juive sont presque proverbiales et les plus malintentionnés n'ont jamais essayé d'élever sur ce point la moindre contestation. Mais n'est-il pas au moins un membre de la famille, une personne, sur le rôle de laquelle il serait bon de savoir quelle est, en définitive, l'opinion des rabbins et des prédicateurs : la mère, la femme ?

Combien de fois a t-on reproché au judaïsme son prétendu mépris de la femme ! Et, à prendre certains aphorismes à la lettre, il est certain qu'on en trouvera plus d'un qui semblera donner raison aux détracteurs de parti pris. Eh ! oui, je le sais, parmi les quatre sortes d'hommes qui échapperont à l'enfer, le Talmud dit qu'il faut ranger ceux qui ont eu une mauvaise femme [1]. — Sur dix mesures de bavardage qui ont été départies au genre humain, dit encore le Talmud, les femmes en ont pris neuf pour elles [2]. — Enfin, pour qu'on ne me reproche pas de rien laisser dans l'ombre, voici une dernière citation qui, sans doute, paraîtra en résumer beaucoup d'autres : « Lorsque Dieu, dit le Midrasch [3], se fut décidé à créer la première femme, il se dit : « Quelle partie du corps d'Adam vais-je employer » pour former la femme ? Je ne veux pas la former de l'œil, pour » qu'elle n'ait pas les yeux hautains ; ni de l'oreille, de peur qu'elle » ne devienne trop curieuse ; ni de la bouche, pour qu'elle ne soit pas

[1] Schubl, *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch*, 1270.
[2] *Id.*, *ibid.*, 1180.
[3] *Ib.*, *ibid*, 250.

» trop bavarde ; ni du pied, pour qu'elle n'aime pas trop à courir : » je vais la former d'une côte, une des parties du corps les plus » cachées, et, de cette manière, elle sera portée à l'humilité. » — Eh bien ! malgré toutes ces précautions, la femme a précisément tous les défauts que le Créateur tenait à éloigner d'elle. »

On pourrait ainsi accumuler bien des sentences du Talmud et du Midrasch assez peu favorables aux femmes. Mais, messieurs, c'est ici le cas de se rappeler le mot de Pascal sur Platon et sur Aristote : « On ne s'imagine, dit-il, Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes et comme les autres, riant avec leurs amis, et quand ils se sont divertis à faire leurs *Lois* et leur *Politique*, ils l'on fait en se jouant [1]. » J'inclinerais assez à croire qu'on en peut dire autant des docteurs du Talmud, et que, comme l'indique quelque part M. Loeb [2], il ne suffit pas de lire ou d'entendre lire tout sèchement des passages tels que ceux que nous avons cités, il faudrait voir aussi le jeu des physionomies, le sourire qui devait accompagner ces traits d'esprit ou de satire et qui montraient bien que de telles boutades étaient pure plaisanterie et que ce jour-là l'école était d'humeur folâtre. Non, en effet, nous ne devons pas prendre les attaques des talmudistes contre les femmes plus au sérieux que les amusants propos de nos vieux conteurs français et des auteurs comiques de tous les temps et de tous les pays. Car, en regard de ces malignes indications, on peut placer trente, cinquante maximes des mêmes talmudistes, cette fois tout à l'honneur des femmes. Il faut, disent-ils, aimer, honorer, respecter, consulter sa femme, se baisser, si elle est petite, pour écouter ses conseils [3]. Gloire suprême enfin : « C'est, disait Rabbi Akiba, par le mérite des femmes justes qui étaient en ce temps-là, que les Israélites ont été sauvés en Egypte. » Mais, ici encore, une seule citation suffira : car c'est d'après les livres sacrés qu'en prononçant l'éloge funèbre d'une femme illustre dont on déplorait ce soir même ici la mort, l'orateur composait le portrait suivant de la femme juive :

[1] Ed. Havet, t. I, p. 85.

[2] *Revue des Etudes juives*, n° 18, p. 307.

[3] Schuhl, *Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch*, 44, 171, 440, 971, 974, etc.

La femme, telle que la connaît la littérature du judaïsme, est l'appui de son époux ; elle est la couronne de celui dont elle porte le nom et partage la destinée; Dieu ne saurait faire à l'homme un don plus précieux, car avec elle la bénédiction pénètre dans la famille. Sa sagesse établit la maison sur des fondements sûrs et inébranlables. Aussi, son époux met-il toute sa confiance en elle, car il sait que son bonheur et son honneur sont entre de bonnes mains. Plus encore que lui, elle veille à l'éducation de ses enfants, elle sème dans leur âme tous les grands et bons sentiments, et le Sage ne perd pas une occasion de leur prêcher une soumission tendre et constante à une autorité aussi douce et aussi sacrée.

Si dévouée qu'elle soit au bien-être de sa famille, elle sait que le monde ne s'arrête pas aux limites de son foyer, elle pense à tous ceux qui sont dans la peine, son cœur s'émeut de pitié et sa main s'ouvre comme d'elle-même. Si elle a le cœur bon et compatissant, elle a aussi l'esprit élevé, et de ses lèvres coule un enseignement plein de sagesse, de grâce et de douceur.

Elle suit ainsi sa voie, remplissant dans toute son étendue la mission que Dieu a confiée à la femme, répandant joie, contentement, paix et bonheur autour d'elle. C'est que ses vertus tirent leur origine d'un sentiment supérieur, qui est la source féconde de ce qui est grand et beau, le sentiment religieux, la foi en Dieu. C'est pourquoi son époux est fier de la voir à ses côtés ; ses enfants à l'envi proclament ses louanges, et, le parfum de sa légitime renommée se répandant bien au-delà de son foyer, tous reconnaissent et admirent la beauté de son âme, la noblesse de son cœur et la distinction de son caractère [1].

Je voudrais, messieurs, pouvoir ainsi passer en revue les différents sujets traités par nos prédicateurs, afin de donner par là une idée de leur doctrine, aussi complète que possible. Mais le temps m'est mesuré, et peut-être n'emporteriez-vous pas une impression bien nette de ces multiples et trop rapides indications. J'arriverai plus sûrement à mon but en essayant de vous montrer quels sont les caractères les plus frappants de cette doctrine.

J'en signalerai deux : la simplicité et la modération.

Quel que soit, en effet, le nombre des dogmes que la théologie juive peut avoir établis, il n'en est guère qu'un seul que nos prédicateurs s'attachent à enseigner, parce que, de ce dogme seul, tous les devoirs

[1] Zadoc Kahn, *Oraison funèbre de Mme la baronne James de Rothschild, douairière*, prononcée le 9 septembre 1886.

des hommes découlent naturellement : « Il existe un Dieu, un, saint, créateur du monde, ayant fait l'homme à son image. » Et de là se déduit pour nous l'obligation d'aimer les hommes comme nous aimons Dieu, à la ressemblance duquel ils ont été créés ; de les respecter, comme nous nous respectons nous-mêmes, puisque nous sommes tous frères, nés du même père ; de là, la nécessité de cet esprit de tolérance, qu'on croit une vertu moderne, mais que nos vieux rabbins avaient déjà glorifié : car quelle plus belle leçon de tolérance que cet admirable et poétique apologue du Midrasch ?

Israël venait d'échapper à la persécution égyptienne. Il n'avait pas seulement réussi à briser les fers de l'esclavage ; un obstacle épouvantable s'était dressé devant lui ; les flots lui avaient barré le passage : mais il avait vaincu jusqu'aux éléments et traversé la mer Rouge à pieds secs. Et les anges, amis de notre peuple, s'étaient réjouis dans les cieux élevés ; ils se préparaient, pour célébrer cette merveilleuse victoire, à entonner un chant de triomphe ; mais Dieu les en empêcha en leur disant : « Eh quoi ! toute une nation est aujourd'hui plongée dans le deuil ; elle pleure non-seulement la mort de ses premiers nés, mais encore celle de ses plus illustres guerriers, dont les cadavres sont semés sur les bords de la mer Rouge ; l'Égypte est dans la désolation ; et vous voudriez chanter ! Non, non, cette victoire m'a coûté trop cher ; pleurez avec moi la perte de mes enfants égarés [1]. »

D'ailleurs, comment Israël ne respecterait-il pas cette liberté de penser, qu'il a, pour lui-même, achetée du plus pur de son sang ? Ou comment ses souffrances ne lui auraient-elles pas enseigné le prix de la charité ?

Oui, en effet, la charité est bien une vertu israélite, qu'on l'admire dans ses mouvements les plus chaleureux ou dans son zèle le plus intelligent : quelle ardeur plus généreuse et plus délicate que celle qui ne se contente pas d'épargner au pauvre les horreurs de la faim, mais qui ne croit pas avoir assez fait pour lui, si elle ne l'associe aux fêtes des riches [2] ? Quelle libéralité plus clairvoyante que celle qui ne veut pas seulement venir en aide aux malheureux, mais prévenir le malheur, et permettre à celui qu'elle secourt de se passer plus

[1] Cité par M. Alfred Lévy, *La Fraternité humaine, sermon*. Dijon, 1879.
[2] Zadoc Kahn, *Sermons et allocutions*, 1re série, p. 13.

tard du secours d'autrui [1] ? Car c'est là la vraie marque de la charité juive : elle ne se défend pas, mais elle ne se contente pas d'être enthousiaste ; c'est le sentiment qui la fait naître, mais c'est la raison qui la dirige, et les œuvres qu'elle crée sont durables, parce qu'elles sont le résultat d'efforts patients et réfléchis : les sociétés de secours mutuels [2], les écoles professionnelles étaient connues dans le judaïsme bien avant que le monde moderne s'avisât de les inventer. Enfin, la charité juive, très ardente et très perspicace, est, elle aussi, empreinte de cet esprit de tempérament, de pondération, de modération, qui est au fond de tout le judaïsme et qui fait le second caractère de sa prédication.

Certes, il y a dans le judaïsme moderne, comme dans toutes les communions religieuses, comme dans toutes les sectes politiques, deux partis extrêmes : l'un se défiant de toutes les innovations ; l'autre, au gré duquel on ne va jamais ni trop vite ni trop loin ; l'un qui croit voir l'idéal dans le passé et qui regrette de s'en éloigner, l'autre qui le pressent dans l'avenir et voudrait l'atteindre d'un seul effort. Mais ce qui est vraiment remarquable, c'est que ceux qui parlent au nom de la religion juive et qui sont revêtus de son autorité ne se soient jamais laissés gagner ni à l'une ni à l'autre de ces doctrines excessives et que les enseignements de ces théologiens restent toujours modérés, sages, raisonnables, humains, prudents.

Regrettez les vertus et la foi du passé ; mais ayez confiance dans l'avenir et jugez équitablement le temps présent ; — ne vous contentez pas de jouir inconsidérément de la vie ; mais ne la consumez pas dans la contemplation de la mort ; — soyez humbles devant Dieu ; mais, en vous préservant de l'orgueil, gardez qu'un trop vif sentiment de votre faiblesse ne vous conduise à un stérile désespoir ; — fuyez l'excès enfin, même dans la dévotion ; » ce sont là, je le répète, les leçons du bon sens et celles de la prédication juive : voilà ce qu'elle enseigne aux timorés ; voici pour les révolutionnaires : « Les pratiques extérieures sont d'une importance secondaire, soit ; mais quand penserez-vous à Dieu, si vous les supprimez, et quelle religion a jamais pu se passer d'un culte par lequel

[1] Isaac Lévy, *Sermons*, Paris, 1875.

[2] Astruc, *Entretiens sur le judaïsme*, p. 222.

elle se manifeste? — Les œuvres sont supérieures à la foi, on nous le dit souvent. Alors, qu'importe la foi ? l'œuvre est bonne, il suffit. Ecoutez : c'est la foi qui produit les œuvres ; la foi est la racine, si les œuvres sont l'arbre et les fruits. »

C'est la doctrine du juste milieu ; et, tout en la vantant, je sais bien quels en peuvent être les périls. Car, à se maintenir toujours dans les bornes de la raison, à se défier de tout ce qui paraît excessif, ne risque-t-on pas d'appauvrir l'éloquence religieuse ? Où retrouverons-nous dans ces discours si sages, quelque chose de ce feu véhément dont semblait dévorée l'âme d'un Lacordaire ? Ah ! messieurs, n'allez pas croire que le prédicateur juif, pour sage et raisonnable que soit sa doctrine, ne trouve pas, lui aussi, dans l'ardeur de sa foi, le secret des mouvements sublimes ! Mais il a cette bonne fortune que la foi ne l'inspire pas même toute seule, et que les souvenirs encore de l'histoire de son peuple peuvent exalter son âme et développer en lui des sentiments d'une incomparable grandeur. Je n'en veux pour témoin que cette dernière citation. L'orateur répond à ceux qui accusent les Juifs de ne jamais s'être dévoués à la propagation de la vérité religieuse :

Quand cent mille Juifs, dit-il, montèrent sur les bûchers en s'écriant : « Écoute, Israël, l'Éternel, notre Dieu, l'Éternel est un ; » quand cent mille Juifs subirent le supplice de la faim, le supplice de l'esclavage, plutôt que d'apostasier ; quand cent mille Juifs, chassés, spoliés et arrivant presque nus dans des pays étrangers, n'avaient rien de plus pressé que d'élever des maisons pour prier Dieu et des écoles pour étudier la Loi ; en présence de telles manifestations, de telles prédications, a-t-on le droit de nous contester notre titre de pontifes et de nous dire : « Qu'avez-vous fait pour la foi ? » Ah ! vous qui avez déchiré le sein de votre mère, laissez-nous ce légitime orgueil de nous appeler *Mamlechet Kohanim,* royaume de pontifes ! Nous n'avons pas envoyé nos missionnaires dans le monde ! Nous avons été tous des missionnaires ; nous sommes allés tous vers les nations, et, avec le burin que nous avions trempé dans notre propre sang, nous avons gravé dans leur cœur la loi du Dieu un, la loi de justice et d'amour.

Cet admirable passage, comparable, suivant moi, à tous les plus beaux mouvements des orateurs religieux les plus renommés, beaucoup d'entre vous, messieurs, ont conscience de ne pas l'entendre

ce soir pour la première fois : je l'extrais, en effet, d'un sermon qui fut prononcé à Paris, le *premier jour de Rosch Haschana 5625* (1er octobre 1864), par M. le grand-rabbin Isidor [1].

L'étude que nous venons d'achever, mesdames et messieurs, ne vous aura pas paru, je l'espère, tout à fait indigne d'intérêt. Nous avons vu comment les prédicateurs juifs de notre temps, se préoccupant d'abord de composer fortement et solidement leurs discours, en ont renouvelé la forme par des procédés originaux, et comment les arguments nouveaux, les souvenirs empruntés à l'histoire des Juifs, les légendes du Midrasch ont nourri ces sermons, ou plutôt ces véritables homélies. Passant de la forme au fond, nous avons reconnu le double caractère de la doctrine prêchée par nos rabbins, et toujours j'ai tenu à me renfermer dans les limites d'une étude purement littéraire. Est-ce ma faute, à moi, si, en parlant de la prédication juive, j'ai dû faire passer devant vos yeux les admirables préceptes dont elle s'est inspirée, les nobles enseignements qu'elle nous distribue, et opposer ainsi, malgré moi, et par la force même des choses, la plus victorieuse des réponses à des attaques auxquelles je n'avais pas dessein de faire seulement allusion?

[1] *Notre prosélytisme, sermon*, Paris.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1886

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 11 DÉCEMBRE 1886

PAR M. THÉODORE REINACH, SECRÉTAIRE

MESDAMES, MESSIEURS,

S'il est vrai que les peuples heureux soient les seuls qui n'aient pas d'histoire, les études d'histoire juive ne sont pas encore près de chômer faute de matière. La souffrance, suivant le mot d'un de nos docteurs du moyen âge, est comme le lot naturel, l'apanage propre de la race israélite. Elle en a si bien conscience que, pendant les courts intervalles de répit que lui ont laissés les persécutions, elle a trop souvent employé ses forces à se déchirer elle-même. Bref, on ne sait ce qui doit plus étonner : ou la multiplicité des épreuves qu'elle a subies, ou le mélange singulier de fortitude et de souplesse grâce auquel elle les a traversées sans perdre ni son originalité, ni sa foi, ni cette espèce d'optimisme mélancolique qui fait le fond de sa nature morale.

[1] Ce rapport comprend les travaux publiés intégralement ou achevés dans les n°s 23 à 26 (tomes XII et XIII) de la *Revue* et des *Actes*. Les articles encore incomplets sont réservés pour le prochain rapport.

Toutefois, on se tromperait grandement si l'on réduisait l'histoire du judaïsme à un long martyrologue. A travers tant de vicissitudes, le peuple juif n'a jamais cessé de remplir sa mission historique et de poursuivre son évolution naturelle. Cette mission, c'est la propagation et le maintien des principes du monothéisme pur ; cette évolution, c'est le passage graduel de l'état de groupe ethnique, de nation, à celui de groupe religieux, de confession. Voilà les deux faits, les deux fils inséparables qui rattachent les uns aux autres les différents épisodes de

Cette ample *tragédie* à cent actes divers
Et dont la scène est l'univers.

Cette remarque a son importance.

Pour qu'une histoire puisse devenir un objet de science véritable, il lui faut une certaine unité : vous voyez que l'histoire juive la possède.

Pour qu'elle puisse devenir une œuvre d'art, il faut qu'à cette unité fondamentale se superpose la plus grande variété possible dans le détail. A cet égard aussi, nous ne sommes que trop bien partagés. La période biblique présente, tantôt dans une succession grandiose, tantôt dans un mélange saisissant, l'idylle, l'ode et l'épopée. L'histoire du second temple est un long drame qui se dénoue sur les ruines fumantes de Jérusalem. Enfin, les destinées du judaïsme après sa dispersion, s'il leur manque l'éclat que donnent la liberté et la gloire, empruntent un intérêt toujours nouveau aux milieux divers où nos aïeux ont vécu, aux physionomies diverses qui en sont résultées, enfin aux services qu'ils ont rendus et aux récompenses qu'ils en ont reçues.

Ainsi, Messieurs, l'ignorance ou la malveillance seules peuvent taxer l'histoire juive de monotonie. Pour s'en convaincre, il suffit de soulever un instant le voile dont une érudition trop discrète la recouvre. Chaque année, un cicerone — toujours le même, hélas ! — vous convie à pénétrer avec lui dans ce sanctuaire, si riche, mais si mal éclairé. Cette année encore, l'indulgente confiance de mes collègues m'a maintenu dans des fonctions qui risquent de devenir perpétuelles. Pour ma part, j'ose à peine m'en plaindre, car le pays

où je vous conduis a beau ne pas changer, il est si grand et si varié dans ses aspects que je n'ai pas encore eu le temps de m'y ennuyer. Par malheur, j'ai quelque lieu de craindre que votre impression ne soit pas la même ; et c'est pourquoi j'ai tenu à vous dire, dès le début, que c'est au guide, et non à la contrée, qu'il faudra vous en prendre.

I

Ce n'est pas seulement pour me conformer à l'ordre chronologique que cette année, comme la précédente, je commencerai la revue de nos travaux par ceux de M. Joseph Halévy; c'est encore pou adresser, sans plus tarder, un remercîment sincère au plus fécond, au plus hardi de nos collaborateurs. Au plus fécond : car, pour notre cher président du comité des publications, M. Isidore Loeb, ce n'est pas, à proprement parler, un collaborateur de la *Revue*, mais la *Revue* elle-même. Au plus hardi : car si M. Halévy n'a pas, comme il s'en défend, l'esprit de contradiction, il faut avouer, du moins, qu'il est un contradicteur plein d'esprit. Après s'être assimilé, avec une merveilleuse facilité, les ressources et les procédés de l'érudition contemporaine; toutes les finesses de la linguistique, toutes les libertés de l'exégèse, toutes les audaces de la critique verbale, il retourne, en quelque sorte, ces armes contre ceux qui lui ont appris à s'en servir, et il y joint d'éminentes qualités d'écrivain et de dialecticien qu'il n'a pu apprendre de personne. Très avancé par la méthode, mais souvent très.... réactionnaire par le fond des idées, M. Halévy confond parfois ses adversaires et les embarrasse toujours. Alors même qu'il n'apporte pas une de ces brillantes découvertes qui font avancer la science, il présente des objections qui l'empêchent de s'endormir. Il dérange la quiétude de la routine, il ébranle, en se jouant, les théories qui paraissent le plus solidement établies. Bâties sur le sable, elles s'écroulent; bâties sur le roc, elles doivent, pour résister à ses assauts, s'étayer de preuves nouvelles ou soumettre les anciennes à une minutieuse vérification. Ainsi, soit

qu'il construise, soit qu'il démolisse, soit qu'il éprouve, M. Halévy sert toujours également les intérêts et les progrès de la science.

Rappelons maintenant quelques-uns des sujets sur lesquels ce redoutable joûteur a exercé cette année sa verve. Voici d'abord un long mémoire, dont l'Académie a eu la primeur, sur le chapitre x de la *Genèse,* le fameux tableau géographique ou ethnographique qui a fait couler déjà tant de flots d'encre [1]. Bien peu des interprétations courantes, même de celles qui ont rallié la presque unanimité des savants, ont trouvé grâce devant la critique de M. Halévy. Ainsi, pour m'en tenir aux peuples japhétiques, les noms de Gomer, de Magog, d'Aschkenaz, ne représentent pas pour lui les nations fameuses des Cimmériens, des Lydiens, des Phrygiens, mais un canton de la Cappadoce, une province de l'Arménie, une forteresse du pays des Mosques. Combien accepteront ces nouveautés troublantes? Combien souscriront à la fois aux corrections radicales que M. Halévy apporte à certains noms et au respect inattendu qu'il professe pour tel verset, généralement regardé comme interpolé? Je n'essaierai pas de le prévoir, mais, en tout cas, on devra, à l'avenir, accorder une attention sérieuse à l'idée fondamentale de ce mémoire : à savoir, que le chapitre x de la *Genèse* est par excellence une œuvre de tendance, datant peut-être du siècle de Salomon, dont le but est de réaliser une alliance politique entre Israël-Sem et les peuples japhétiques de l'Asie-Mineure et des îles pour écraser l'ennemi commun, le Cananéen, le descendant de Cham le maudit.

Dans le mémoire que je viens d'analyser, M. Halévy est arrivé à conclure, contrairement à l'opinion qui prévaut en Allemagne, que la rédaction du chapitre x de la *Genèse* est antérieure au prophète Ezéchiel et, par conséquent, au retour de la captivité. Dans une autre étude, consacrée au prophète Osée, il exprime des vues analogues sur l'ensemble de la législation mosaïque [2]. Il se refuse à voir en elle, avec les exégètes les plus marquants de notre temps, l'œuvre

[1] J. Halévy, *Recherches bibliques*, n° 8. *Considérations supplémentaires sur le Xe chapitre de la Genèse*, XIII, 1 et 201.

[2] J. Halévy, *Recherches bibliques*, n° 6. *Le témoignage d'Hosée sur la religion du royaume d'Israël*, XII, 3.

tardive des prophètes et de leurs successeurs immédiats. Suivant lui, longtemps avant Osée, le plus ancien prophète israélite dont l'œuvre nous soit parvenue, la plupart des prescriptions religieuses du mosaïsme étaient déjà formulées. Plusieurs, comme celles qui sont relatives à l'adoration des idoles ou au culte des dieux étrangers, existaient si bien qu'on les violait, et c'est contre cette infraction aux lois anciennes que fulminent les prophètes d'Israël. Ils ne sont pas, comme on le répète, des révolutionnaires, ni même des réformateurs du culte primitif. Ils sont les champions de la tradition, les défenseurs du bon vieux temps contre des innovations pernicieuses, introduites à l'exemple des peuples étrangers. L'orthodoxie la plus scrupuleuse ne trouverait rien à reprendre à ces conclusions, qui auraient semblé banales il y a cinquante ans, mais qui, à l'heure actuelle, sont pour ainsi dire hardies à force de prudence. Elles sont d'autant plus remarquables qu'elles nous viennent de la plume d'un écrivain qui ne nous a pas habitués à un respect superstitieux pour la tradition massorétique ou autre[1].

II

A la période proprement hébraïque de l'histoire juive succède la période des dominations étrangères — Perses, Hellènes, Romains — qui se prolonge jusqu'à l'achèvement du Talmud. Nous retrouvons ici nôtre cher collègue et ancien président, M. Joseph Derenbourg, qui, avec sa sûreté de méthode ordinaire a rectifié une leçon fautive de la *Mischna* et fixé le sens d'une racine hébraïque[2].

[1] Du même auteur : XII, 3, *Recherches bibliques*, n° 5, *Les citations d'anciens chants dans l'Hexateuque* (corrections importantes aux passages suivants : *Nombres*, XXI, 14-18; 27-30; *Josué*, X, 12, 13). — XII, 107, *Deux inscriptions phéniciennes récemment découvertes* (Tyr et Masoub). — XII, 111, *Encore un mot sur l'inscription de Teima* (quelques lectures nouvelles). — XII, 151, Compte-rendu de Euting, *Nabatäische Inschriften*. (M. Halévy persiste à voir dans le nabatéen un dialecte araméen, influencé seulement par l'arabe.)

[2] Joseph Derenbourg, *Mélanges rabbiniques*, XII, 65. (Il s'agit du passage *Yadaïm*, IV, 1-2, et du sens de la racine *Kaba*.)

M. Friedländer s'est efforcé d'expliquer l'origine des sentiments d'animosité réciproque entre pharisiens et gens du peuple (*am-haareç*) qui éclatent dans tant de passages du Talmud[1]. Il la trouve dans la juste impopularité des pharisiens *teints* de l'époque du second temple, politiciens égoïstes sous le manteau de la dévotion la plus exagérée. M. Friedländer reproduit les divers témoignages épars dans Josèphe et dans les apocryphes qui attestent l'importance de cette secte, à laquelle seule conviennent et s'adressent les railleries de l'Evangile. La haine qui s'attachait aux pharisiens teints s'étendit de proche en proche aux pharisiens sincères ; après la chute du temple et la disparition des politiciens, elle se perpétua, s'accrut même, par suite du relâchement progressif des pratiques cérémonielles dans les couches inférieures de la population. Une pareille transposition de sentiments n'est pas un fait sans analogues dans l'histoire. N'est-ce pas ainsi que Molière, en bafouant les *Précieuses ridicules*, a donné le coup de grâce aux vraies Précieuses, qu'il ne visait pas ? N'est-ce pas ainsi que Pascal, entraîné par sa fougue de sectaire, a enveloppé dans une même condamnation les théoriciens du probabilisme et les émules de saint François Xavier[2] ?

Les recherches talmudiques ont été un peu négligées cette année ; en revanche, le domaine, ordinairement si délaissé, de l'archéologie juive nous a valu plusieurs travaux instructifs. Vous n'avez pas oublié la belle conférence de M. Georges Perrot sur le temple de Salomon : nous regrettons de n'avoir pu en faire figurer le texte dans nos colonnes, mais peut-être une publication plus importante viendra-t-elle bientôt atténuer ces regrets. C'est aussi d'architecture religieuse que nous entretiennent MM. Kaufmann et Salomon Reinach dans leurs notices sur les découvertes récentes en Afrique et en Asie-Mineure[3]. D'après une inscription de Phocée, la synagogue de l'époque gréco-romaine se serait composée — du moins en

[1] M. Friedländer, *Les Pharisiens et les gens du peuple*, XIII, 33.

[2] Rapprochez, sur le sujet traité par M. Friedländer, les observations de M. Rosenthal dans son compte-rendu très nourri du *Manuel* de Schürer, XIII, 309 et suiv.

[3] David Kaufmann, *Etudes d'archéologie juive*, n° 1. *La synagogue de Hammam Lif*, XIII, 46. — Salomon Reinach, *Note sur la synagogue d'Hammam Enf*, XIII, 301. — *Une nouvelle synagogue grecque à Phocée*, XII, 236.

Anatolie — d'un sanctuaire fermé et d'un préau entouré de colonnades : c'est à peu près le type de la maison romaine, c'est peut-être celui des premières basiliques chrétiennes. On entrevoit là une filiation intéressante que des découvertes ultérieures réussiront sans doute à élucider. — A Hammam Lif, près de Tunis, on a découvert mieux qu'une inscription : toute une mosaïque, qui faisait partie du pavé d'une synagogue. Les premiers commentateurs avaient cru y voir un mélange bizarre de symboles juifs et chrétiens. Mieux informés, MM. Kaufmann et S. Reinach montrent qu'il n'en est rien. Les prétendus symboles chrétiens se ramènent à des motifs de décoration banale; au contraire les emblèmes juifs, — *ethrog,* corne d'abondance, chandelier à sept branches, — sont aussi décisifs que possible, et les inscriptions en mauvais latin qui les accompagnent achèvent de lever tous les doutes sur le caractère du monument. Quel dommage qu'on ait laissé se perdre ou se disperser cette inestimable relique! Elle aurait tenu la place d'honneur dans le musée d'antiquités juives, qui est le complément nécessaire de la salle hébraïque du Louvre !

III

Dans l'histoire du judaïsme médiéval et moderne, nous continuons à mettre au premier rang les travaux relatifs au judaïsme français, avec ses annexes : Alsace-Lorraine, Comtat-Venaissin, Algérie. Cette année, les annexes ont pris toute la place. M. Abraham Cahen a terminé son histoire du rabbinat de Metz pendant la période française — c'est-à-dire de 1567, époque où quatre familles juives obtiennent du maréchal de Vieilleville l'autorisation de s'établir dans la grande forteresse lorraine, jusqu'en 1871[1]. Avec les documents dont il disposait, M. Cahen aurait pu écrire une histoire complète des Juifs messins, pareille à l'étude si nourrie que M. Loeb

[1] Abraham Cahen, *Le rabbinat de Metz pendant la période française* (1567-1871), VII, 103 et 204 ; VIII, 255 ; XII, 283 ; XIII, 105.

est en train de consacrer aux Juifs de Carpentras. Par un excès de modestie, l'auteur a préféré circonscrire son sujet dans les limites plus étroites d'une histoire rabbinique. Celle qu'il nous donne est bien plus complète et plus exacte que les maigres notices de Terquem et de Carmoly. Depuis Isaac Lévy jusqu'à ce Benjamin Lipmann, qui vient de mourir grand-rabbin de Lille, où l'avait conduit son touchant attachement à la patrie française, M. Cahen énumère tous les grands-rabbins qui se sont succédé sur le siège de Metz, il reconstitue leur biographie, il donne l'indication de leurs œuvres. L'étude valait la peine d'être faite ; la vertu et le savoir talmudique semblent avoir été de tradition chez les rabbins de Metz ; quant au patriotisme, il est de plus fraîche date : car jusqu'à la Révolution la communauté choisissait toujours ses rabbins à l'étranger, dans l'espoir un peu chimérique que, dégagée de toute influence de famille ou de coterie, leur autorité morale serait plus grande. — Oserai-je cependant avouer que j'ai trouvé moins d'intérêt au portrait de tous ces braves talmudistes allemands et polonais, un peu oubliés aujourd'hui, — sauf peut-être, le moins recommandable, Jonathan Eibeschütz — que dans les échappées, heureusement fréquentes, de l'auteur sur l'histoire générale de la communauté ?

Rien n'est plus instructif que le tableau des restrictions successives apportées par l'autorité française à la juridiction des rabbins. Cette juridiction, bornée, dès le principe, aux matières civiles et de police, et aux contestations de juif à juif, avait son fondement légal dans une ordonnance rendue par le duc de La Valette en 1624, et confirmée par Louis XIV en 1657. Encore à la fin du XVIIe siècle, le chancelier de France déclare formellement que cette juridiction n'est pas seulement facultative pour les juifs de Metz, mais obligatoire et exclusive de toute autre. Dès 1709 cependant, le Parlement de Metz, jaloux d'étendre la sphère de sa compétence, commence à accepter les procès civils entre juifs ; il ne reconnaît plus aux décisions rabbiniques que la valeur de sentences arbitrales, qui ne lient même pas les parties en cause. En 1743, nouveau progrès : le Parlement fait rédiger à son usage un résumé du droit civil talmudique qu'il applique désormais aux contestations entre israélites qui lui sont soumises. Puis, en 1759, les rabbins sont dépouillés du droit

d'excommunication dont ils faisaient libéralement usage contre celles de leurs ouailles qui osaient recourir à des tribunaux chrétiens. Enfin, après un éphémère retour de faveur au début du règne de Louis XVI, la juridiction civile des rabbins disparaît à jamais dans la tourmente de 1792. Le juif, devenu citoyen français, n'a plus désormais d'autres juges ni d'autres lois que la généralité des citoyens français.

L'important Mémoire de M. Cahen ne doit pas me faire oublier des travaux de moindre étendue, mais tout aussi solides. Nous devons à M. Scheid quelques traits nouveaux de la biographie de Joselmann de Rosheim, ce rabbin alsacien bien connu de nos lecteurs qui fut pendant toute la première moitié du XVIe siècle la providence visible de ses coreligionnaires contre la jalousie des villes libres et l'avidité des princes de l'Empire [1]. Un épisode curieux de cet apostolat de cinquante ans, c'est la polémique de Joselmann avec les théologiens protestants. Ceux-ci, emboîtant le pas derrière Luther, faisaient pleuvoir sur les malheureux israélites de lourdes épigrammes et les abandonnaient d'une façon fort peu évangélique à la rapacité de leurs persécuteurs. Lorsque Josel voulut solliciter l'intercession de Luther en faveur des juifs saxons menacés de l'exil, le grand réformateur refusa de recevoir l'humble rabbin et se contenta de lui répondre qu'il ne voulait aucun mal aux juifs, pourvu qu'ils se fissent chrétiens. Josel prit noblement sa revanche quelques années plus tard en écrivant, en faveur de ses coreligionnaires, un Mémoire dont M. Scheid a retrouvé l'analyse dans les archives alsaciennes. Par la modération des idées et la fermeté du ton, ces pages font pressentir le Socrate juif, Moïse Mendelssohn.

Avec MM. Weyl et Bloch nous abordons l'histoire du judaïsme en pays musulman, sans quitter tout à fait le judaïsme français [2]. Le premier a extrait des archives de la Chambre de Commerce de Marseille une série de documents relatifs aux négociants juifs en Barbarie et dans les échelles du Levant sous les règnes de

[1] Élie Scheid, *Joselmann de Rosheim*, XIII, 62 et 213.

[2] Jonas Weyl, *Les Juifs protégés français aux Echelles du Levant et en Barbarie sous les règnes de Louis XIV et Louis XV*, XII, 267 ; XIII, 277. — Isaac Bloch, *Les Israélites d'Oran de 1792 à 1815*, XIII, 85.

Louis XIV et de Louis XV. Quelques-uns de ces négociants avaient obtenu, presque par surprise, la protection diplomatique de la France pour leurs biens et pour leurs personnes. Malgré la vive opposition des marchands chrétiens de Marseille, qui accusaient les Juifs de détourner le trafic vers les ports italiens, ce bénéfice fut maintenu et progressivement étendu à un plus grand nombre de familles. On obéissait d'abord à un motif fiscal, les Juifs protégés payant un droit de consulat de 2 pour 100 sur leurs marchandises; plus tard on s'inspira surtout du désir de ne pas jeter les israélites dans les bras d'une puissance rivale de la France. Cette sage politique a porté ses fruits. Elle a valu au judaïsme levantin une protection efficace dans mainte circonstance, et à la France une clientèle reconnaissante, qui est aujourd'hui l'un des soutiens de son influence économique et morale en Orient.

M. Bloch s'est occupé des origines de la communauté d'Oran. Cette communauté ne date que de l'époque où la domination musulmane remplaça à Oran la domination espagnole. Créée en 1792, organisée officiellement en 1801, elle compta bientôt des commerçants actifs et des diplomates volontaires qui jouèrent parfois un rôle curieux dans les intrigues de l'époque napoléonienne. Il y eut dès lors dans cette population aujourd'hui française des partisans dévoués de la France, une femme entre autres, la belle Hanina, maîtresse d'un bey d'Oran, qui, après avoir rendu à notre diplomatie des services signalés, périt sur le bûcher, en 1813, enveloppée avec ses fils dans la disgrâce de son protecteur.

Signalons encore dans le domaine du judaïsme oriental une note où M. Schreiner a réuni les principaux renseignements fournis sur les Juifs des derniers temps du gaonat (xe siècle) par Al Berûni, le plus exact et le mieux informé des historiens arabes sur ce sujet [1]; puis le récit de la plus ancienne accusation de sang rituel portée contre les Juifs de Roumanie (à Niamtz, en Moldavie, l'an 1710 [2]). Elle a pour auteur un jeune savant dont le nom seul nous rappelle

[1] Martin Schreiner, *Les Juifs dans Al-Beruni*, XII, 258.

[2] E. Schwarzfeld, *Deux épisodes de l'histoire des Juifs roumains*, XIII, 127. (Le second épisode est relatif à la reconstruction de la synagogue de Niamtz en 1776.)

que l'ère des tribulations n'est pas close pour les israélites roumains : M. Schwarzfeld, l'un des journalistes expulsés récemment de Bucharest.

Il me reste à mentionner deux articles sur le judaïsme espagnol. Ils sont dus à M. Loeb, l'interprète attitré des fureteurs d'archives d'outre Pyrénées, mais un interprète qui a toujours beaucoup à ajouter aux découvertes qu'il rapporte. Cette année, il nous donne un récit, plein de détails lugubrement curieux, du sac des juiveries de Valence et de Madrid en 1391, et une étude approfondie d'un règlement des Juifs de Castille en 1432[1]. Ce dernier document, rédigé sous l'inspiration d'Abraham Benveniste, médecin du roi Jean II, présente, malgré quelques lacunes et quelques obscurités, un tableau très complet, très animé de la vie et de l'organisation des communautés castillanes, cinquante ans avant leur ruine. M. Loeb l'a commenté avec sa sagacité ordinaire et l'a rapproché des dispositions analogues qui se rencontrent dans les statuts de Sicile et du Comtat Venaissin.

IV

L'histoire de la littérature juive a perdu cette année son vénérable fondateur, Léopold Zunz, dont le monde savant venait de célébrer avec éclat le 90e anniversaire. Le doyen des études juives a eu, avant de mourir, la satisfaction en parcourant le volume publié en son honneur de voir qu'il laissait des disciples et des arrière-disciples dignes de lui et de son œuvre. Mais les successeurs de Zunz, comme les successeurs d'Alexandre, ont dû, sous peine de succomber à la tâche, se partager le vaste empire que le maître embrassait d'un coup d'œil. La parole est désormais aux spécialistes ; chacun s'astreint à cultiver un champ étroit pour l'exploiter plus à fond. Je retrouve cette année dans notre recueil la plupart des noms que je saluais l'an passé, et je les retrouve occupés de recher-

[1] Isidore Loeb, *Le sac des juiveries de Valence et de Madrid en 1391*, XIII, 231. — *Règlement des Juifs de Castille en 1432*, XIII, 161.

ches du même genre. C'est M. Israël Lévi, fidèle à ses goûts pour la littérature légendaire, qui nous révèle l'origine hébraïque d'un conte latin du moyen âge, le *Voyage d'Alexandre au Paradis* [1]. C'est M. Neubauer, l'infatigable bibliographe, l'auteur de ce magistral catalogue des manuscrits hébraïques d'Oxford [2], qui, revenant à ses premières amours, complète peu à peu ses listes de rabbins provençaux [3]. M. Bacher, toujours à l'affût de grammaires et de grammairiens, nous signale un glossateur inédit de Joseph Kimhi, dans la personne de Moïse Nakdan ou le Ponctuateur, auteur bien connu du XIIIe siècle [4]. Enfin M. Schwab continue à nous montrer qu'il y a de l'inédit même dans les imprimés, et que des « documents humains » curieux se cachent jusque sous la garde des vieux incunables [5].

De cette revue rapide, tirons hors de pair la brillante hypothèse de M. Joseph Derenbourg sur le nom et l'origine du plus ancien et plus célèbre auteur de poésies synagogales [6], le Ḳaliri, improprement nommé Kalir. M. Derenbourg, en s'appuyant sur des indices étymologiques, épigraphiques et historiques, croit que le Kaliri s'appelait en réalité Eléazar, fils de Jacob Céler, et qu'il vivait à Portus, le port de Rome, au commencement du VIIIe siècle.

Un des chapitres de nos études les plus importants pour l'histoire générale est le tableau des relations des rabbins juifs avec des princes, des Mécènes ou des érudits chrétiens. Plus d'une fois, c'est par la voie de la curiosité que la tolérance a fait son chemin

[1] Israël Lévi, *Le voyage d'Alexandre au Paradis*, XII, 117.

[2] Compte rendu par M. Loeb, XIII, 155.

[3] Neubauer, *Documents inédits*, n° 18. (Extraits des recueils de casuistique de Salomon ben Adret. Sous le § II M. Neubauer donne des détails inédits sur la famille de Méir de Rothenbourg.) Voir dans le même ordre d'idées la liste d'anciens livres hébreux du ms 893 de Paris (XIVe siècle), publiée par M. D. Kaufmann (XIII, 300).

[4] W. Bacher, *Moïse Ha-Nakdan glossateur de la grammaire de Joseph Kimhi*, XII, 73.

[5] Moïse Schwab, *Une page de comptabilité de 1525 à 1528*, et *Un incunable hébreu*, XII, 116 et 119. — *Le commentaire de David Kimhi sur les Psaumes* (ms. de la bibliothèque de Soissons, XIIIe siècle, renfermant aussi le commentaire de Nachmanide sur Job), XIII, 295. — *Un manuscrit hébreu de la bibliothèque de Melun* (*Mahzor* du rite français renfermant des poésies inédites), XIII, 297.

[6] Joseph Derenbourg, *Elazar le Peitan*, XII, 298.

dans les âmes, surtout à l'époque, où, suivant le mot de Luther, la connaissance de l'hébreu était regardée comme partie intégrante de la religion. Ajoutons que le professeur d'hébreu était souvent doublé d'un médecin, de sorte que le salut du corps conspirait avec celui de l'âme pour ménager au juif savant un accueil favorable. M. Perles a relevé des détails nouveaux sur les docteurs juifs qui vivaient à Florence, dans l'entourage de Laurent le Magnifique : Jean Alemanno, le maître d'hébreu de Pic de la Mirandole; Elie del Medigo, l'ami de Marsile Ficin [1]. M. Mortara a publié une lettre d'un duc de Mantoue donnant la généalogie des Portaleoni, cette famille qui, en deux siècles, a fourni dix médecins plus ou moins éminents [2]. M. Kayserling nous présente une nouvelle série de correspondants de Jean Buxtorf le fils, le premier hébraïsant chrétien du XVIIe siècle, qui jouissait d'une telle autorité que les rabbins eux-mêmes sollicitaient de loin son approbation pour leurs écrits [3]. Enfin, MM. Dukas et Tamizey de Larroque ont édité une suite de lettres adressées à Peiresc — le procureur général de la littérature, suivant l'expression de Bayle — par Salomon Azubi [4]. Ce personnage, qui a laissé onze volumes de sermons manuscrits, appartenait, d'après une ingénieuse hypothèse de M. Loeb, à une famille d'origine française, émigrée en Turquie : son nom rappellé, en effet, celui d'*Hysope*, sous lequel les rabbins désignaient la ville d'Orange. Né dans le dernier quart du XVIe siècle, à Sofia ou à Constantinople, Azubi retourna, on ne sait ni pourquoi ni comment, dans le pays de ses aïeux. Il devint rabbin de Carpentras, connut Plantavit, le jésuite Kircher, Peiresc, auquel il fournit des tables astronomiques, des médailles, des livres et des faits divers. Sur le tard, il émigra en Italie, où il séjourna successivement en Piémont, à Livourne et à

[1] Joseph Perles, *Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis*, XII, 244.

[2] Marco Mortara, *Un important document sur la famille des Portaleone*, XII, 113. Du même auteur : *Isaac Cardoso et Samuel Aboab*, XII, 301 (Lettres intéressantes de Cardoso, savant marrane du XVIIe siècle, au célèbre rabbin de Venise).

[3] M. Kayserling, *Les correspondants juifs de Jean Buxtorf*, XIII, 221.

[4] Jules Dukas et Tamizey de Laroque, *Lettres inédites écrites à Peiresc par Salomon Azubi, rabbin de Carpentras*, XI, 101 et 252; XII, 95.

Florence. C'était, comme dit Peiresc, un « bonhomme », médiocre antiquaire mais prédicateur infatigable, et qui méritait d'être tiré de l'oubli.

V

J'ai achevé la table des matières raisonnée de la *Revue*. Elle ne donne pas cependant une idée complète de notre activité littéraire pendant l'année qui vient de s'écouler. Nous avons, il est vrai, renoncé à la publication de l'*Annuaire*. Par son format exigu, par ses dimensions sans cesse décroissantes, il jetait comme une défaveur sur nos tentatives de vulgarisation. Et puis, en nous voyant consacrer un recueil spécial aux articles « lisibles », plusieurs s'étaient imaginé que la *Revue* était décidément réservée aux articles qu'on ne lit pas. Nous avons voulu couper court à cette équivoque, mais le Conseil, en supprimant un rouage superflu, n'a pas entendu priver ses souscripteurs d'une seule feuille d'impression utile. Les articles de fond, genre *Annuaire*, paraissent désormais dans le corps de la *Revue*, qu'ils parsèment de fraîches oasis, dépourvues de caractères carrés. Quant aux *Actes et conférences* de la Société, ils forment un supplément qui paraît avec chaque numéro de la *Revue* et dans le même format qu'elle. C'est là que vous avez retrouvé M. Franck qui, l'année dernière, à pareille date, vous a tenus sous le charme pendant une heure, en plaidant les circonstances atténuantes en faveur de ce pauvre serpent, tant calomnié, et de son éternelle complice [1]. C'est là que vous avez de nouveau souligné de vos sourires la piquante succession des types du juif au théâtre que M. Abraham Dreyfus avait fait défiler sous vos yeux [2].

Quelques-uns de nos lecteurs reprochaient à nos annuaires de ne pas renfermer de calendrier. C'est encore une lacune que nous tenions à combler; nous avons fait grandement les choses, puisque nous l'avons comblée jusqu'à l'an 3000 ! Les *Tableaux du calendrier*

[1] Ad. Franck, *Le péché originel et la femme d'après le récit de la Genèse*, *Actes*, I, v.

[2] Abr. Dreyfus, *Le juif au théâtre*, *Actes*, I, L.

juif de M. Isidore Loeb, — un magnifique volume in-4° publié sous les auspices de la Société, — peuvent, en effet, servir aussi bien à la construction future des almanachs, qu'à l'identification rétrospective des dates juives avec les dates chrétiennes correspondantes. C'était là naguère un labeur des plus pénibles, où les plus attentifs pouvaient se tromper. J'en puis parler en connaissance de cause : il m'est arrivé un jour d'employer deux heures de temps et quatre pages de calcul pour retrouver une seule date — encore n'étais-je pas bien sûr du résultat ! — Avec le livre de M. Loeb, ce travail de bénédictin devient un jeu d'enfants. Il existait déjà des tables du même genre, mais elles avaient le double tort d'être imprimées sans soin et de n'offrir au lecteur d'autre garantie que la conscience présumée du calculateur. Notre excellent imprimeur, M. Cerf, a su parer au premier inconvénient ; quant au second, M. Loeb a eu l'heureuse idée de donner, outre le résultat brut, les moyens de le contrôler presque instantanément. Dans le compte rendu vraiment trop modeste qu'il nous a fait lui-même de son volume, notre collègue n'a voulu lui attribuer que ce dernier mérite. Il me sera bien permis d'ajouter que ces quelques pages représentent en réalité de longs mois de travail et des scrupules infinis — cela soit dit sans aucun jeu de mots. Là encore, comme dans ces notices bibliographiques si complètes qu'il continue à nous prodiguer sans compter, M. Isidore Loeb, en assumant de gaieté de cœur les tâches les plus ingrates, nous laisse dans l'incertitude si nous devons plus admirer son érudition, sa patience ou son rare désintéressement scientifique [1].

VI

J'ai déjà trop retardé, Messieurs, le moment impatiemment attendu où vous allez entendre notre jeune et éloquent conférencier; il va vous entretenir d'un thème aussi alléchant pour les assidus de nos temples, heureux de rafraîchir leurs souvenirs, que pour

[1] Isidore Loeb, *Revue bibliographique*, XII, 121 et 306; XIII, 131. Du même : compte rendu des *Sermons et allocutions* de M. Zadoc Kahn, XIII, 151.

les fidèles — à domicile, désireux de compléter leur instruction. Laissez-moi cependant, avant de me rasseoir, vous rappeler les paroles par lesquelles je terminais l'année dernière : « En éclairant le passé du judaïsme, disais-je, nos érudits travaillent, même sans le vouloir, à sa réhabilitation. Le procès est engagé depuis vingt siècles, il n'est pas encore gagné partout. » Je ne pensais pas, hélas ! si bien dire. L'antisémitisme, qu'on pouvait croire mort dans notre beau pays de France, tâche de relever la tête. Un pamphlétaire — dirai-je bien lourd ou bien léger? — a sonné un coup de trombone, et le voici presque étonné de son prodigieux succès. Ce succès est éphémère, je veux le croire; il n'en est pas moins un symptôme inquiétant. J'estime trop le goût de mes compatriotes pour l'attribuer au mérite littéraire de l'œuvre; il ne reste donc, pour l'expliquer, que la malveillance cachée de quelques-uns, la curiosité malsaine du grand nombre; c'est déjà beaucoup, c'est trop.

Le judaïsme français a fait à ce livre la réponse qu'il méritait : le silence du dédain. Pourtant le dédain ne doit pas aller jusqu'à l'indifférence, et j'estime que nous avons une double leçon à apprendre de ce nouvel émule des Apion et des Eisenmenger. — L'une est générale : elle regarde notre conduite à tous. Comme il n'y a pas de fumée sans feu, ainsi, dans ce tissu d'accusations mensongères, il doit s'être égaré quelques vérités qui leur donnent créance. Tâchons d'enlever désormais tout prétexte à la calomnie; interrogeons notre conscience, redoublons de prudence et de sévérité. Nous ne sommes point parfaits, personne ne l'est, et nous ne devons être, à tout prendre, ni meilleurs ni pires que les autres. Mais nous avons été si longtemps soumis à un régime d'exception que nos défauts, comme nos qualités, ont aussi quelque chose d'exceptionnel et attirent, par conséquent, davantage l'attention. Minorité religieuse, nouveaux venus dans la famille française, par cela même nous sommes plus exposés à la jalousie et à la critique. Soyons donc à nous-mêmes, à nos actes, à nos paroles, nos censeurs les plus exigeants. Ne nous endormons pas sur les progrès accomplis, ne nous contentons même pas d'avoir du talent et du succès, car c'est là, par excellence, la pâture de l'envie. Que tous nos commerçants soient probes, tous nos millionnaires simples et charitables, tous

nos savants modestes, tous nos journalistes patriotes et désintéressés. Par dessus tout, évitons de nous dénigrer les uns les autres en détail; car, de quel droit, après cela, nous plaindre qu'on nous dénigre collectivement?

L'autre conseil s'adresse plus particulièrement à nos collaborateurs. J'ai été frappé, en lisant le pamphlet en question, que l'auteur, qui a tant lu, ne connaisse pas la *Revue des Études juives*. Du moins, il ne la cite que de seconde main, et en commettant d'étranges bévues. Il n'y aurait là que demi-mal si les lecteurs étaient mieux éclairés que l'auteur, s'ils étaient à même de rectifier les erreurs historiques dont son livre fourmille et qui forment, pour ainsi dire, les prémisses de ses odieuses conclusions. Mais il est trop clair que ces moyens de contrôle manquent, que les travaux de nos historiens, qui jettent un jour si instructif, parfois si nouveau, sur notre passé méconnu, sont, pour la plupart des lecteurs, lettre close. A qui la faute ? Au public, direz-vous, à sa paresse. Peut-être bien n'est-il pas le seul coupable. On est paresseux de bien des manières, soit en ne cherchant pas à s'instruire, soit en ne faisant pas tout ce qu'il faut pour instruire les autres. Tâchons, à l'avenir, de ne plus mettre notre lumière sous le boisseau. Que nos stylistes cultivent un peu plus l'hébreu et nos hébraïsants le style, et le public, mieux informé, rira d'un auteur qui cherche les dix tribus d'Israël parmi les juifs de Paris, ou qui répète sérieusement la fable de la grande conspiration des Juifs et des lépreux au moyen âge.

Je soumets, Messieurs, ces quelques observations à votre sagesse. J'espère qu'elles ne paraîtront pas déplacées. Notre société a beau être spécialement consacrée au passé du judaïsme, elle ne peut s'interdire de jeter de temps à autre un coup d'œil sur son présent et sur son avenir. Dans son ensemble, le présent nous console des tristesses du passé ; faisons des vœux pour que l'avenir efface à son tour les inquiétudes de l'heure présente. Puisse le centenaire prochain de l'émancipation religieuse, qui est en même temps celui de l'émancipation politique, n'être pas souillé par ces appels haineux à la guerre sociale et rencontrer tous les Français unis dans une même pensée de concorde, de reconnaissance et de fraternité !

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 11 DÉCEMBRE 1886.

Présidence de M. ZADOC KAHN, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES, MESSIEURS,

Ce n'est pas la première fois que j'ai l'honneur de présider l'Assemblée générale de la Société des Études juives. En maintes circonstances, j'ai dû prendre la place du président en exercice, retenu loin de nous par une cause ou une autre. Ce soir, c'est pour mon compte que je remplis mon office, en qualité de président élu par vos bienveillants suffrages ; mais, soit comme président d'occasion, soit comme président titulaire, je crois connaître les devoirs qui s'imposent à celui qui occupe le fauteuil pendant cette réunion annuelle.

Son premier et principal devoir, qui heureusement ne coûte pas de grands efforts, c'est d'être court, aussi court que possible. Le programme de notre séance est passablement chargé et, de plus, je l'espère, fort intéressant. Vous entendrez le rapport financier de notre excellent trésorier ; vous entendrez le rapport littéraire de notre savant et éloquent secrétaire, M. Théodore Reinach, et vous savez, par l'expérience des années précédentes, avec quel plaisir et

quel profit nous écoutons chaque fois son magistral exposé. Enfin, ce soir, nous serons favorisés d'une conférence qu'un de nos jeunes professeurs de l'Université a bien voulu se charger de faire sur un sujet qui ne manque ni de nouveauté ni de piquant. Toute parole inutile dite par le président ressemblerait donc à une maladresse et presque à une impolitesse.

Toutefois, je dois vous tenir un petit discours ; car il est convenable qu'un président, entrant nouvellement en fonctions, remercie ceux qui, en lui accordant leurs suffrages, lui ont donné un témoignage flatteur de leur confiance. Ce devoir, il m'est doux de le remplir, mais un mot suffit pour cela : je vous exprime, Messieurs, ma sincère reconnaissance, et, en outre je vous promets d'apporter à mes fonctions tout le soin et tout le dévouement dont je suis capable.

Il est indiqué aussi que le nouveau président adresse un compliment au président sortant. Ici j'aurais beaucoup à dire, car mon prédécesseur n'est autre que M. J. Derenbourg, membre de l'Institut de France, qui non seulement a dirigé la Société des Études juives pendant les deux années règlementaires, mais qui, dès le premier jour, a pris une part brillante aux travaux et aux publications de la Société. Dans sa belle et forte vieillesse, il donne des leçons de jeunesse aux plus jeunes, des leçons d'activité aux plus laborieux et des leçons de science et d'érudition sagace et pénétrante aux plus savants. Ce sera toujours un honneur pour notre Société de pouvoir inscrire le nom de M. J. Derenbourg sur la liste de ses anciens présidents.

J'ai le devoir ensuite de vous présenter notre jeune conférencier, M. Albert Cahen, et de le remercier en votre nom d'avoir répondu avec un si aimable empressement à notre appel. Son mérite est d'autant plus grand que, par suite de la reprise tardive de nos séances, nous n'avons pu solliciter son concours qu'au dernier moment. M. Cahen aurait eu le droit d'alléguer le manque de temps pour décliner notre invitation ou pour nous ajourner à plus tard. Cette considération ne l'a pas arrêté. Il saura vous prouver d'ailleurs, par sa conférence, que le temps ne fait rien à l'affaire.

M. Cahen vous parlera de la prédication juive en France. Je suis

comme on dit, trop orfèvre pour me permettre une appréciation sur le choix de ce sujet ; mais vous penserez comme moi qu'il est juste que les prédicateurs, qui usent sans cesse du privilège de blâmer, de critiquer, de morigéner, sans que personne puisse répliquer, s'entendent aussi dire une fois leurs vérités. Si on leur fait passer un mauvais quart d'heure, ils n'auront que ce qu'ils méritent.

Messieurs, une tradition qui remonte à la fondation de notre Société et à laquelle nous sommes très attachés, veut que dans nos Assemblées générales il soit fait mention des sociétaires que la mort nous a enlevés au cours de l'année. Nous avons malheureusement subi des pertes cruelles depuis notre dernière réunion, et longue, beaucoup trop longue est notre liste nécrologique. Nous avons eu la douleur de perdre deux de nos membres fondateurs : Mme la baronne James de Rothschild, qui avait témoigné à notre œuvre une sympathie toute particulière et bien naturelle, car la Société des Études juives était, pour cette grande bienfaitrice du judaïsme, comme une création de famille à laquelle resteront toujours liés le nom et le souvenir de notre premier président, le regretté James-Édouard de Rothschild ; M. Marc Lévy-Crémieux qui, dès les premiers temps de notre existence, nous a fait un don généreux de mille francs. Nous avons à déplorer, en outre, la disparition de nos chers collègues S. Beaucaire, Bernard Cahen, Ernest David, Gustave d'Eichthal, Alexandre Lange, Gersam Léon, Lipmann, grand-rabbin de Lille, Merzbacher de Munich, Myrtil Prager et N.-Ph. Sander. Beaucoup de ces amis disparus mériteraient mieux qu'une simple mention, car ils n'étaient pas seulement pour nous des souscripteurs, mais encore des prédécesseurs et des modèles dans le labeur scientifique. Nous garderons à tous un fidèle et reconnaissant souvenir.

S'il est vrai, Mesdames et Messieurs, que des vides douloureux se sont produits dans nos rangs, nous avons aussi, grâce à Dieu, fait de précieuses acquisitions. La liste que publie notre *Revue* dans chacun de ses numéros vous a déjà appris le nom de nos nouveaux collègues. Je ne ferai aucune énumération, mais je dirai que le Conseil a accueilli avec une grande satisfaction et un sentiment de fierté des adhésions qui sont un honneur pour la Société.

En somme, malgré les pertes éprouvées et certaines défections

volontaires et peu justifiées, nous avons fait plutôt des progrès pendant l'année qui vient de s'écouler. La situation de notre Société peut être considérée comme prospère. Le rapport financier vous montrera que nous ne connaissons pas la grande plaie des budgets, la plaie du déficit ; le rapport littéraire vous fera connaître une fois de plus l'importance et la variété de nos publications. Le Conseil n'a qu'un désir : justifier la confiance que vous avez placée en lui, en assurant de mieux en mieux le succès d'une œuvre qui n'est pas seulement la sienne, mais qui vous appartient à tous, car tous vous avez entendu donner votre appui à une œuvre de science élevée et désintéressée. Nous comptons déjà plus de six années d'existence, et ce n'est pas commettre le péché d'orgueil de dire que ces six années n'auront pas été stériles pour le progrès de la science juive ni pour l'honneur du judaïsme français.

M. Théodore Reinach, *secrétaire,* lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1885-1886 (Voir plus haut, p. cxvii).

M. Erlanger, *trésorier,* rend compte, comme suit, de la situation financière de la Société à la fin de l'exercice 1886 :

Mesdames et Messieurs,

Lorsque je me suis permis, l'année passée, de donner à mon rapport un aspect rassurant, j'éprouvais une certaine crainte. Cette note rassurante ne pourrait-elle nous porter malheur, en refroidissant le zèle de ceux qui s'intéressent à notre œuvre ?

Heureusement rien de semblable n'est arrivé. Nos finances ont continué à être prospères.

Est-ce à dire que nous sommes devenus plus riches ? Ce n'est certes pas le cas, et les chiffres que je vais vous lire, dans un moment, me donneraient un démenti formel, si j'osais l'avancer ; mais nous avons pu, dans le courant de l'année, faire paraître, outre les quatre numéros de la *Revue,* la publication des actes et conférences, et distribuer, à tous les Sociétaires qui en ont fait la demande, les

Tables du Calendrier juif de M. Loeb, travail aussi considérable qu'important, et dont il ne m'appartient pas de faire l'éloge ici.

Sans ces publications supplémentaires notre exercice se solderait par un sensible excédent, que nous aurions pu porter en augmentation de capital. Vous savez que j'ai mis jusque maintenant toute mon ambition à maintenir ce capital intact et à l'augmenter seulement de ses intérêts.

Il faut qu'à cette occasion je vous fasse une confession. Votre trésorier est loin d'être un trésorier parfait. Il lui manque, pour l'être, la qualité essentielle. Il ne défend pas assez son trésor ; il n'a pas la férocité que comporteraient ses fonctions. Quand il s'agit d'une publication bonne et utile, il est le premier à lever la main au lieu d'être le dernier. Il pense que l'argent placé en travaux scientifiques, en produits intellectuels, rapporte plus que n'importe quelle valeur achetée à la Bourse.

A-t-il raison, a-t-il tort? Le concours empressé que vous voudrez bien nous prêter, la propagande sérieuse que vous voudrez bien faire pour nous, seront pour lui la meilleure réponse. — Mais il est temps d'arriver à nos chiffres.

EXERCICE 1886

RECETTES.

Solde en caisse au 1er janvier.....			842 fr. 62
Souscriptions.			
Il est rentré :			
4 quittances de 12 fr. 50....	50 fr. »		
302 — 25	7.550 »		
2 — 30	60 »		
2 — 40	80 »		
1 — 50	50 »		
1 — 100	100 »		
1 — 200	200 »		
2 — 150	300 »		
5 — 400	2.000 »		
320 Ensemble.....	10.390 fr. »		
dont il faut déduire pour remboursement de 2 souscriptions payées deux fois.....	50 »	10 340 »	
15 abonnements du Ministère, 1885 et 1886.		750 »	
Ventes diverses.....	.....	446 »	
Ventes par le dépositaire.....		1.423 15	
			13.801 fr. 77

DÉPENSES.

Impression du n° 23.....	1.429 fr. 28		
— — 24.....	1.506 »		
— — 25.....	1.464 »		
— — 26.....	1.221 98	5.821 fr. 26	
Impression des Tables du Calendrier juif.....	1.719 fr. »		
Pointage et collationnement....	156 90	1.875 90	
Imprimés divers.....		66 »	
Droits d'auteur : N° 23	784 fr. »		
— — 24	760 »		
— — 25	786 »		
— — 26	776 »	3.106 »	
Appointements du secrétaire adjoint		1.200 »	
Conférences.....		419 70	
Frais d'encaissement		191 »	
Gratifications diverses.....		85 »	
Frais de bureau.....		270 10	
Affranchissement d'annuaires..	» fr. 80		
— — de 168 Tables	84 »		
Expédition de Revues	101 »	185 80	
Distribution du n° 23.....	100 fr. »		
— — 24.....	100 »		
— — 25.....	90 »	290 »	
Magasinage.....		100 »	
Solde à nouveau		241 01	
		13.801 fr. 77	

Vous voyez, Mesdames et Messieurs, que je n'ai rien exagéré. Notre situation financière est bonne, sans être brillante. Le terrain que notre Société exploite est riche. Loin de s'épuiser il devient plus fécond à mesure qu'on le travaille. L'activité de nos savants collaborateurs ne nous fera, certes, pas défaut. Avec votre précieux concours, la Société des Études juives peut envisager l'avenir sans crainte et saura tenir toutes les promesses qu'elle a faites.

M. Albert Cahen, professeur agrégé au collège Rollin, fait une conférence sur *la Prédication juive en France* (Voir plus haut, p. xcv).

Il est donné connaissance du résultat du scrutin pour l'élection de huit Membres du Conseil. Sont élus :

MM. Léopold Cerf, ancien élève de l'École normale supérieure, libraire-éditeur, membre sortant;

James Darmesteter, professeur au Collège de France, directeur à l'École des Hautes-Études, membre sortant;

Joseph Derenbourg, membre de l'Institut, directeur à l'École des Hautes-Études, membre sortant;

Joseph Halévy, professeur à l'École des Hautes-Études, membre sortant;

Louis Leven, membre sortant;

Michel Mayer, rabbin adjoint au Grand Rabbin de Paris, membre sortant;

Moïse Schwab, sous-bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, membre sortant;

Trénel, Grand Rabbin, directeur du Séminaire israélite de France, membre sortant.

L'Assemblée nomme au scrutin secret, à l'unanimité des votants, M. le Grand Rabbin Zadoc Kahn, président sortant, président de la Société pour l'année 1887.

M. Émile Leven propose à l'Assemblée de voter des remerciements au Conseil pour l'activité et le dévouement dont il continue à faire preuve pour la prospérité de la Société.

Cette proposition est adoptée.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

SECTES JUIVES DE LA GALICIE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 29 JANVIER 1887

PAR M. SACHER-MASOCH

Présidence de M. ZADOC KAHN, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES, MESSIEURS,

Le Conseil d'administration de la Société des Études juives considère comme une bonne fortune d'avoir pu vous inviter à une conférence de M. Sacher-Masoch. Dès que nous avons connu son arrivée à Paris, nous nous sommes mis en campagne pour obtenir son concours, et vous voyez par sa présence au milieu de nous que nos démarches ont été couronnées de succès.

M. Sacher-Masoch, quoique étranger, n'est pas un inconnu pour nous. Nous avons lu les charmants récits du conteur : il nous sera bien agréable d'entendre le conférencier. M. Sacher-Masoch a toujours professé une grande affection pour la France et pour tout ce

qui vient d'elle. Cela explique l'aimable accueil qu'il a fait à nos ouvertures.

C'est la première fois que M. Sacher-Masoch parlera en public la langue de notre pays. Il n'aborde pas, sans quelque appréhension, cette tâche si nouvelle pour lui, mais l'événement montrera que ses craintes ne sont pas justifiées. D'ailleurs, s'il devait par moments éprouver quelque léger embarras, ce serait une raison de plus pour nous de lui être reconnaissants.

Il se propose de vous entretenir des mœurs et des idées juives en Galicie, que ses contes ont déjà mises en lumière avec un art si captivant et une sympathie si marquée. Il aime les Juifs et il ne s'en cache pas : c'est peut-être qu'il les connaît. Personne n'a su, mieux que lui, pénétrer dans ces humbles demeures qui cachent, à côté de tant de pauvreté matérielle, tant de richesses morales et de si nobles vertus de famille, ni lire avec plus de sagacité dans ces intelligences un peu embrumées, mais où fermente sans cesse l'amour du progrès et un désir instinctif de lumière et de vérité. Vous aurez grand plaisir à suivre l'étude de M. Sacher-Masoch, et, d'avance, je le remercie en votre nom.

M. Sacher-Masoch répond :

Mesdames et Messieurs,

En prenant ici la parole, je vous prie de vouloir bien m'accorder toute votre bienveillance et de ne pas être trop sévères pour moi si je m'exprime devant vous dans un mauvais français. L'amabilité française est si grande que j'ai dû céder devant elle et répondre à l'invitation que m'a faite le comité des études juives, d'autant plus volontiers que je suis très fier de prendre la parole à une place où se sont fait entendre des hommes éminents comme M. Renan et tant d'autres personnalités marquantes de la France.

Je vous prie de me suivre sur un terrain un peu difficile, dans une question encore bien obscure, je veux dire dans l'étude des sectes

juives. Je laisserai de côté les sectes anciennes, comme les Samaritains, les Hellénistes, les Esséniens, les Saducéens, les Pharisiens, les Zoharistes et les Sabatiens, pour ne vous entretenir que des sectes qui existent encore aujourd'hui en Galicie et y jouent un grand rôle.

Je ne vous parlerai que des Hassidim, ou Bestiens, et des Karaïtes.

La secte des Hassidim, comme l'indique son nom, est une des plus exaltées. En effet, le mot hébreu *hassad* signifie, comme nous dirions, faire en religion plus qu'il ne faut, s'exalter, dépasser ce qui est ordonné par le rite. Sous le nom de *Hassid,* on désigne l'homme qui, non seulement suit, d'une manière rigoureuse, les prescriptions de sa religion, mais qui, de plus, par un amour excessif pour la divinité, fait encore plus et s'interdit même les choses qui sont permises.

Voici ce que les Hassidim actuels de Galicie racontent sur les origines de leur secte :

Il existait, disent-ils, beaucoup d'individus de cette secte aux premiers temps de l'histoire des Israélites, et leur nombre aurait été encore plus grand au moyen âge. Ils étaient constamment en prières. Pour obtenir le pardon de leurs péchés, ils jeûnaient, passaient les veilles et se mortifiaient. Ils ne mangeaient jamais de viande ; ils s'interdisaient même l'usage de tout aliment provenant d'un être vivant : beurre, œufs, miel.

Ils portaient un cilice dont l'étoffe rugueuse leur blessait la chair, car c'était le seul vêtement qui couvrit leur corps. En hiver, au milieu des froids les plus rigoureux, ils se jetaient dans l'eau glacée des fleuves. Leur vie n'était qu'un pèlerinage continuel d'un lieu à un autre ; ils ne séjournaient jamais plus d'une nuit dans le même endroit. Ils s'abstenaient souvent pendant trois jours de toute nourriture et de toute boisson et poussaient même ce jeûne parfois jusqu'à huit jours. En hiver, ils se roulaient dans la neige, et en été sur les épines. Ils ne voulaient pas, autant que possible, que la mort les surprît dans leur demeure, ils préféraient qu'elle les enlevât alors qu'ils se trouvaient au milieu des champs, dans la campagne. La plupart d'entre eux se livraient à l'étude de la *Kabbalah,*

la science mystérieuse et mystique des sectes juives. Ils croyaient qu'ils ne pouvaient arriver à pénétrer les mystères de la Kabbalah qu'en fustigeant leur propre corps ; c'est ainsi qu'ils croyaient pouvoir entrer en communication avec les anges, les esprits et Dieu lui-même. Beaucoup d'entre eux mouraient des suites des tortures corporelles qu'ils s'infligeaient ; d'autres devenaient complètement fous. Ces pratiques, si elles ne sont pas aussi anciennes qu'on le dit, étaient probablement répandues depuis longtemps parmi les juifs galiciens.

Un homme vint, vers la moitié du dix-huitième siècle, qui pensa que les adeptes de la secte pouvaient arriver au but qu'ils poursuivaient d'une manière à la fois plus douce et plus commode, et sans tourments. Il enseigna que la vraie manière de plaire à Dieu était de se perdre dans l'être divin, et que, pour y arriver, il fallait que l'homme se concentrât en lui-même et se livrât à la contemplation de Dieu. Il fit comprendre que ce n'étaient ni les privations, ni les tourments de toutes sortes que l'on s'infligeait, qui pouvaient prédisposer l'âme à cet état de béatitude ; au contraire, ce n'est que par la satisfaction des besoins non défendus, quand le corps et l'esprit jouissent de leur état naturel, que l'âme peut s'élancer vers la divinité et s'y trouve mieux rattachée. Il permit même que les adeptes se livrassent aux plaisirs naturels et licites, mais non à la débauche.

Le seul moment où l'homme, pour contempler Dieu, doit s'élever au-dessus de la nature, ne peut être que celui de la prière. Passé cet instant, l'homme doit vivre de sa vie naturelle et prendre sa part de la gaîté et du plaisir qui peuvent s'offrir à lui.

Plus tard encore, les adeptes ne se contentèrent pas de s'absorber en Dieu pendant le temps de la prière, ils abdiquèrent toute volonté devant les chefs religieux de la secte, voyant en eux les représentants de la divinité et respectant chaque mot de ces chefs comme un oracle.

Le fondateur de cette doctrine, qui eut bientôt de nombreux adhérents, vivait en 1750, dans la petite ville de Tlussty, dans le cercle de Czortkov en Galicie, et se nommait Israël Baalschem. Bientôt une légende fantastique se forma autour de lui. On la ra-

conte dans un livre paru en 1814, à Berdischev. Ce livre se nomme *Schivche Habescht*. Israël Baalschem lui-même a laissé un livre qui contient sa doctrine, le *Séfer Hamidot*, livre de morale.

Baalschem fut nommé par ses adeptes le *Bescht*, ce qui veut dire : l'homme capable de faire des choses merveilleuses. Ses adeptes se nommaient les *Beschtiens*. Les exemplaires du livre qui contesa doctrine étaient toujours de petit format, de manière qu'on pût le porter constamment dans sa poche et le consulter quand on voulait. Les rabbins avaient beau s'évertuer à montrer l'invraisemblance de la doctrine de *Baalschem*, l'adepte continuait à la suivre, malgré les anathèmes que les rabbins lançaient contre lui ; elle se répandit très vite dans la Pologne, la Russie, la Hongrie, la Moldavie et la Valachie. La légende raconte que la mère du *Bescht* avait cent ans lorsqu'il naquit et son père plus encore, et qu'à l'âge de dix-huit ans il étrangla un démon qui voulait entrer dans la maison de son père. *Baalschem*, lui-même, raconte que parfois son âme quittait son corps pour entrer dans les régions des esprits et prendre part au grand conseil du sénat céleste. Dans ces régions, chaque nation, disait-il, a un esprit ou génie qui la protège auprès de la divinité. Il raconte que son âme vit un jour le génie russe lutter avec le génie turc pour le jeter à terre, et il crut voir que le génie russe allait succomber sous l'effort de celui des Turcs. Mais, comme le *Bescht* voulait la victoire des Russes qui traitaient mieux les Juifs, il aida, par ses prières, le génie des Russes et celui-ci resta victorieux. Peu de temps après, la guerre éclatait entre les Russes et les Turcs, et ces derniers étaient, en effet, complètement défaits.

Espérons qu'en pareil cas, la France trouvera, elle aussi, son *Bescht*.

On attribuait aussi au *Bescht* le pouvoir de guérir les malades, de rendre la vue aux aveugles et la vie aux morts. Il pouvait aussi retirer de l'enfer les âmes humaines et les faire sortir du corps des animaux, où les fait voyager la doctrine fantastique de la métempsychose.

On comprendra facilement le succès de cette doctrine à cause de son côté merveilleux, d'autant plus qu'elle naquit au temps des

Cagliostro et autres mystificateurs qui, à cette époque, trompaient la foule en se jouant de sa naïveté et de sa crédulité.

Personne, après la mort de ce grand pontife de la superstition, n'aurait pu le remplacer. Beaucoup, parmi ceux qui l'entouraient et suivaient sa doctrine, voulurent prendre sa place et se répandirent en Pologne et en Russie. Ils se nommaient tous comme lui, Zadik, le pieux, le juste. Aujourd'hui, il existe plus de cent Zadik, c'est-à-dire plus de cent papes juifs. Chacun d'eux possède dans son cercle une autorité parfaite. Ils ne reçoivent pas d'émoluments, mais les nombreux et riches présents qui leur sont offerts leur permettent de laisser en mourant à leurs successeurs une fortune assez élevée.

Les dogmes principaux des Hassidim sont : aveugle croyance en Dieu et obéissance parfaite aux ordonnances du Zadik. Comme celui-ci est le représentant de Dieu, il n'est pas permis de douter de son autorité. Le Zadik peut remettre tous les péchés, le Hassid doit l'aimer, le louer, lui faire des présents et même lui procurer tous les plaisirs.

Afin que la critique ne puisse s'exercer, toutes les sciences, toutes les connaissances, quelles qu'elles soient, sont interdites au Hassid. D'ailleurs, à quoi pourrait servir cette instruction, puisque le Zadik est éclairé par Dieu, qu'il sait tout ce qui passe au ciel et sur la terre ? Aussi est-ce à lui seul que doit s'adresser le Hassid pour tout connaître. Si la prière que fait le Zadik en faveur d'un de ses clients reste inutile, c'est que le démon Satan est intervenu et en a détruit l'éfficacité. Dans ce cas, le Zadik cherche à l'emporter sur Satan et à le battre par la ruse. Dans ce but, il n'adresse plus la prière à Dieu directement, car il sait que Satan la guette pour l'intercepter. Que fait-il alors ? Il glisse subrepticement son vœu dans une conversation qu'il a avec quelqu'un et où il est question de choses tout à fait indifférentes. Satan ne s'aperçoit de rien. Mais Dieu a compris le Zadik et exauce son vœu. Ce qui fait que le rusé Satan est battu par le plus rusé Zadik.

Le soir du *Sabbat*, les Hassidim se réunissent chez le Zadik, comme pour y faire une sorte de pique-nique. Pour éviter des

dépenses au Zadik, chacun apporte sa nourriture et sa boisson. Ils nomment cela *schalosch seuda,* ou le troisième repas. Pendant la réunion, le Zadik repose sur son divan, tandis qu'autour de lui se trouvent ses Hassidim, assis à la turque, comme des esclaves. D'autres sont appuyés contre le mur, et tous, religieusement, écoutent les paroles qu'il prononce. Le Zadik cherche toujours à prolonger la réunion le plus possible, en voici la cause :

D'après les cabbalistes, une béatitude complète règne, pendant le sabbat, dans les régions célestes, et cette béatitude finit en même temps que le sabbat. De plus, pendant toute la durée du sabbat, l'enfer se repose et les âmes qui y séjournent sont délivrées de tous les tourments. Aussi, pour prolonger le bonheur dans les cieux et donner un plus long répit aux âmes malheureuses qui se trouvent en enfer, le Zadik fait tout pour prolonger la réunion du sabbat et le plaisir des Hassidim ; et le ciel doit suivre son exemple. Dans ces assemblées, on a coutume de chanter des chants cabbalistiques, toujours sur un air très gai. Un de ces cantiques, dont l'auteur est Isaac Luria, est ainsi conçu :

« Les enfants du palais qui ont peur de voir le Zeir Anphin (c'est le microcosme) doivent venir ici où le roi est présent dans celui qui est son image. Réjouissez-vous tous dans cette assemblée, au milieu de laquelle il y a des anges ailés. — Voyez cette assemblée où aucun des esprits impurs ne peut pénétrer. Ils sont exclus, il ne leur est pas permis d'entrer, à ces chiens insolents. »

L'absence des esprits impurs est loin d'empêcher l'assemblée de s'abreuver de vin, de miel et d'eau-de-vie. Le Zadik, lui-même, très joyeux, laisse briller son esprit et éclater sa bonne humeur. Souvent, chacun des assistants lui donne un verset de la Bible à commenter, et le Zadik improvise un sermon où tous ces versets se retrouvent.

Tandis que le juif talmudiste cherche dans la Sainte-Ecriture le sens exact et la véritable signification du mot, les Hassidim, tout au contraire, attachent au mot un caractère mystérieux et ne voient dans le texte qu'un voile impénétrable cachant le secret divin. Leur exégèse est à la fois pénétrante, fantastique et parfois bizarre. Par exemple, le Talmud dit : Il vaut mieux écorcher publi-

quement une charogne (nebéla) que d'importuner les gens par ses doléances. Les Talmudistes prennent cette parole au propre. Ils disent : Tout travail, même le plus répugnant, vaut mieux que la mendicité. Les Hassidim s'attachent à une autre signification du mot *nebéla*. D'après eux, le mot indique une chose tombée d'une grande hauteur, et voici leur explication : « Tu dois ôter le voile des mots qui sont tombés du ciel, et ensuite tu n'as plus besoin du secours des hommes, car tu dois faire tout par toi-même. »

En priant, le Hassid doit frapper des mains, sauter en l'air tout droit, et retomber sur place en criant à haute voix la prière qu'il récite ; son corps se meut alors d'une manière convulsive. Peu lui importe qu'on se moque de lui. Comme pour l'étudiant allemand, celui qui n'est pas étudiant est un philistin ou un épicier, pour le Hassid, celui qui n'est pas de sa secte, est un *prostek*, c'est-à-dire un niais.

La tombe du Zadik est un sanctuaire, où les Hassidim se rendent en pèlerinage, comme les Mahométans à la tombe du Prophète.

J'ai vu à Zloczov, le mausolée d'un de ces Zadik ; la clef restait entre les mains de ses petits-enfants, de sorte que, pour le visiter, il fallait payer une entrée. Celui qui n'avait pas d'argent donnait soit une mesure de blé, soit une peau de renard ou de martre, soit un poulet vivant.

Le second dogme des Hassidim, c'est la réunion avec Dieu. L'âme, pour eux, étant une émanation de la divinité, l'homme doit tout faire pour se réunir à l'Être suprême.

Pour atteindre ce but, il doit faire, par instants, abstraction de sa nature corporelle, son âme et son esprit doivent s'absorber dans la contemplation de la Divinité. L'extase à laquelle ils arrivent est considérée par eux comme l'avant-goût de la béatitude céleste. Ils s'efforcent de parvenir à cet état extatique en récitant des mots cabbalistiques et les noms de Dieu et des anges.

Le troisième dogme, c'est *azzout*, ce qui veut dire que le Hassid s'attribue un courage et une volonté allant jusqu'à l'insolence et à l'arrogance. Il doit effrayer ceux qui ont d'autres idées, d'autres croyances que lui ; avant chaque cérémonie religieuse, il prononce la prière suivante : « Pour réunir le saint (qu'il soit loué) et sa

schechinah, la gloire de Dieu, et pour réunir les noms de *Iah* et de *Veh*, les deux moitiés du tétragramme Iah-Veh, je suis prêt à accomplir le commandement suivant ». Pourtant ils suivent les mêmes commandements que les israélites, à moins que la kabbalah et le Zadik ne leur commandent autre chose.

C'était en 1857, j'étais allé avec mon oncle voir le Zadik Liebmann de Sadagöra. J'eus l'occasion d'observer et d'étudier cet homme merveilleux, ainsi que les Hassidim. Mon oncle était médecin et très sceptique. Il croyait cependant jusqu'à un certain point aux qualités extraordinaires du Zadik, et il prenait partout son parti.

Sadagöra était, dans ce temps, une petite ville habitée seulement par des Juifs et des Arméniens. Des rues étroites, pleines d'ordures, avec des coins sombres, jamais éclairés par un rayon de soleil. De petites maisons en bois, blanchies au plâtre, couvertes d'un toit en bois également. Dans les rues, de pauvres juifs, en manches de chemise, une petite boucle de cheveux de chaque côté du front, la barbe longue. Des femmes, vêtues de robes vertes, aux figures d'un teint verdâtre, souffreteuses, tenant leurs enfants dans les bras et nous regardant d'un air soupçonneux : voilà Sadagöra.

Au milieu de la petite ville, une grande place, où se trouve la maison du Zadik. Maison de bois, ayant un étage, auquel on parvient au moyen d'un escalier situé à l'extérieur de la maison. Devant cette demeure se trouvait une foule de gens. Le plus grand calme régnait, on n'entendait que quelques chuchotements. Des voitures de toutes sortes étaient arrêtées, des traineaux avec de riches couvertures de fourrures, des *butki*, ainsi que l'on nomme chez nous les petites voitures juives que recouvre une toile, en forme de tente ; on voyait aussi quelques véhicules de paysans contenant de la paille pour se coucher et attelés de deux ou trois petits chevaux maigres, ces chevaux, dont un voyageur français du XVIIIe siècle disait : en Pologne, les paysans attellent de grands chiens. A la porte du sanctuaire, dix ou douze jeunes gens montaient la garde. C'étaient de beaux hommes, vêtus de longs cafetans de satin noir. Leur visage encore imberbe montrait une santé florissante ; on remarquait naturellement les deux inévitables boucles de

cheveux, et ils avaient sur la tête des kalpaks de fourrures. Ils jetaient sur les gens qui entouraient la maison des regards où perçait une certaine ironie.

On nous laissa entrer aussitôt, et un jeune Hassid fut notre guide. Nous montâmes l'escalier et, ayant traversé l'antichambre, nous entrâmes dans une grande pièce où se trouvaient réunies les dames de la maison, c'étaient la femme et la belle-fille du Zadik, ses filles et ses nièces.

Je me croyais dans le harem du sultan à Constantinople. Toutes ces femmes étaient belles ou, du moins, jolies. Toutes nous regardaient d'une façon mi-étonnée, mi-souriante, avec leurs grands yeux noirs si veloutés. Toutes étaient habillées de robes d'intérieur en soie et de longs cafetans de soie et de velours, garnis et doublés de splendides fourrures. On voyait là du velours et de la soie de toutes les couleurs et toutes les sortes de fourrures. De la soie jaune et rose, du velours vert, rouge et bleu, du petit gris, l'hermine, la martre et la zibeline.

Les femmes mariées portaient autour du front de larges bandeaux garnis de bijoux, les jeunes filles avaient les tresses parsemées de perles.

Encore une antichambre, encore des gardiens à la porte. Cette fois ce sont des hommes à barbe grise, c'est la vieille garde du Zadik !

On souleva devant nous une lourde portière, et nous pénétrâmes dans une grande pièce, où se trouvait le Zadik pour recevoir les solliciteurs.

Juste en face de l'entrée de la pièce était un vieux divan turc, sur lequel était étendu le Zadik. Près de lui, une petite table sur laquelle se trouvait un livre avec reliure en cuir. Contre les murs, il y avait quelques chaises, une petite armoire, et un poêle où pétillait un bon feu. C'était tout l'aménagement.

Le Zadik était un homme petit, ses cheveux étaient tout blancs ainsi que sa longue barbe ; sa physionomie respirait à la fois la douceur et l'intelligence, ses yeux bleus avaient un je ne sais quoi qui laissait à l'observateur la liberté de faire bien des réflexions, ils indiquaient un esprit pénétrant, une volonté ferme, le fanatisme,

la bonté, la douceur, la gaîté, l'ironie. Ils reflétaient, en un mot, tout ce que l'esprit de l'homme peut contenir de plus divers.

Le Zadik nous fit, en guise de salut, un signe de la main, mais sans se lever. L'un des Hassidim approcha des chaises, pendant qu'un autre allumait la *lulka*, la pipe du Zadik.

Aussitôt les gardiens quittèrent la chambre, et nous restâmes seuls devant cet homme extraordinaire.

Mon oncle lui dit d'abord que j'avais entendu parler bien souvent de lui, même à Vienne, et ajouta que j'avais le plus grand désir de l'entendre donner ses conseils à ceux qui venaient le solliciter.

Mon oncle le pria donc, s'il le voulait bien, de faire entrer ceux qui attendaient, car, dit-il, il voulait que mon incrédulité fût vaincue. Le Zadik me regarda en souriant. « Vous êtes bien curieux jeune homme, me dit-il, mais je vais contenter votre curiosité. » Il sonna. Les gardiens se précipitèrent, le Zadik leur ordonna de faire entrer ceux qui voulaient le consulter, et il ajouta que ces personnes ne devaient entrer que par dix à la fois.

L'étude que je pouvais faire sur ceux qui venaient consulter le Zadik m'intéressa beaucoup. Tous entraient avec beaucoup de respect, de considération, et saluaient le Zadik d'un air plein de dévotion, restant toujours debout près de la porte.

Voici d'abord un Juif riche. Il est vêtu d'une pelisse et tient entre ses bras son enfant malade, qui jette des cris terribles. Un autre est vêtu d'un *talar* rapiécé en maints endroits, et laisse échapper des soupirs à fendre l'âme. Un troisième, grand gaillard, habillé richement, la figure rouge et luisante comme une pleine lune ; deux paysans dans leurs peaux de mouton, une arménienne, un soldat en uniforme blanc, un *ménonite*, un colon allemand et une jeune femme, jolie et timide, habillée en juive, se cachant derrière les autres.

Le premier qui se présenta au Zadik fut celui qui tenait dans ses bras l'enfant malade. Le Zadik prit l'enfant, aussitôt celui-ci se calma, ne criant plus du tout. Il lui souffla sur le visage, l'effleura de ses mains, et, après avoir prononcé une prière, rendit l'enfant à son père. J'appris plus tard que l'enfant était vraiment guéri.

Le grand gaillard à la mine si florissante dit qu'il ne pouvait

plus dormir, parce que chaque nuit l'esprit de son père défunt venait le tourmenter. A qui la faute? s'écria le Zadik. A toi-même! ton père t'a recommandé, à sa mort, de payer 500 ducats à Salomon Tabac, auquel il les devait et qui n'avait pas de pièces pour le prouver. Eh bien! tu ne les as pas payés, et c'est pour cela que ton père vient la nuit, afin de te le rappeler. Il faut payer ces 500 ducats, ensuite tu auras le repos et la tranquillité.

A ce moment, le Zadik aperçut la jolie femme qui se dérobait aux regards. Il lui fit signe d'approcher, après avoir ordonné aux assistants de s'éloigner.

Quand elle eut pris place auprès de lui, il lui dit : « Pourquoi ces habits juifs? Je sais cependant que tu es chrétienne et que tu es une femme noble. » C'était, en effet, une comtesse polonaise. Le rouge lui monta à la figure et elle demanda à parler seule au Zadik. Celui-ci tendit son oreille, et la jeune femme lui murmura son secret.

Nous nous aperçûmes qu'elle fut contente du conseil qu'elle reçut, car, en partant, elle déposa un riche présent sur la petite table, tandis qu'un sourire joyeux effleurait ses lèvres.

Ce fut au tour de mon oncle de solliciter le conseil d'usage. Deux juifs s'étaient battus. Abel Oignon avait appelé Isaac Bischorko *Amharez*, c'est-à-dire « ignorant », et Bischorko avait frappé rudement le brave Oignon. Par suite de ce mauvais traitement, Oignon était devenu absolument muet, muet comme une carpe. Sa famille avait porté plainte devant le tribunal, et on avait chargé mon oncle, qui était médecin, d'examiner le blessé. Il était triste que le malheureux Oignon fût devenu muet ; d'autant plus triste que Bischorko était un très honnête homme et pouvait être puni sévèrement.

Le Zadik se mit à rire. « Abel Oignon n'est pas muet, il joue la comédie : ne vous laissez donc pas tromper par lui. Je les connais tous les deux. Oignon n'est autre chose qu'un vaurien, et Bischorko est un honnête homme. Il faut le secourir. » Le Zadik donna à mon oncle un conseil qui lui plut beaucoup, car mon oncle aimait à plaisanter. Nous nous rendîmes, en conséquence, dans la ville de Snyatin pour trouver Oignon. Il était au lit, entouré de sa famille

désolée. Mon oncle s'assit près de lui et commença à l'interroger.

« Ainsi, Bischorko, cette canaille, t'a battu ? »

Oignon fit signe que oui, en inclinant la tête.

« Il t'a bien battu ? »

Oignon inclina deux fois la tête.

« Il t'a même battu à ce point que tu as perdu tout usage de la parole. »

Cette fois, il inclina trois fois la tête.

« Rien à faire, dit mon oncle. Bischorko recevra une terrible pu-
» nition. Il en sera pour une année de prison. Cependant, il faut
» examiner davantage. Allons ! montre-moi ta langue. »

Oignon la montra.

« Maintenant donne-moi ton pouls. »

Oignon tendit la main, et mon oncle compta les pulsations. Il régnait dans la chambre un calme solennel, quand tout à coup Oignon se redressa subitement dans son lit, se mit sur son séant, en mugissant comme un taureau furieux.

Mon oncle avait suivi le conseil du Zadik, et, pendant qu'il comptait les pulsations, avait piqué notre muet avec une longue épingle.

« Ah ! s'écria mon oncle, je vois que tu n'es pas muet. Tu as même une très belle voix. Cultive-la, mon garçon, qui sait, l'Opéra t'ouvrira peut-être ses portes ? »

Ainsi se termina l'histoire. Oignon recouvra la parole, qu'il n'avait pas perdue, et Bischorko fut sauvé !

Tout ce que je viens de raconter des Hassidim doit faire sur un public instruit et sceptique, l'impression de contes bleus. Je le comprends parfaitement. Mais ce ne sont pas des contes, ce sont des faits, et je vais tâcher de vous en donner l'explication.

Comment une secte, ayant des coutumes si mystérieuses, si fantastiques, a-t-elle pu se développer en Galicie et peut-elle même exister encore aujourd'hui ? Ces Hassidim sont-ils des naïfs ou des trompeurs ? Ni les uns ni les autres.

Je me suis toujours appliqué dans mes romans à expliquer l'homme, sa manière de penser, de sentir et d'agir, non seulement par la psychologie, mais surtout par la nature au milieu de laquelle il est né, dans laquelle il a grandi, vécu, la nature enfin qui l'a pro-

duit, comme la plante, comme l'arbre, comme l'animal. J'ai voulu l'expliquer en même temps par les milieux, les circonstances, les conditions dans lesquelles il vit. C'est la méthode que j'emploierai aussi pour les Hassidim. Pour les comprendre, il faut connaître le pays où ils vivent, il faut connaître la Galicie. Figurez-vous, un instant, ces plaines sans limites, que le printemps transforme en un large et long tapis de verdure, que l'été couvre de longs épis dorés, et où le triste hiver vient ensuite jeter son blanc manteau de neige. Quand le vent commence à souffler sur cet immense plaine, agitant comme des vagues, aujourd'hui les jeunes pousses, demain les longs épis, et, plus tard, les flocons de neige, cette plaine fait la même impression sur l'homme que la mer sans bornes se perdant dans le lointain.

Vous savez que le marin, qui passe sa vie sur ce désert humide, devient laconique, sévère et triste. La plaine galicienne produit les mêmes effets.

L'homme, devant cette solitude, éprouve le sentiment de l'infini et rentre en lui-même.

Voici maintenant les petites villes dans lesquelles demeurent les Juifs polonais. Les rues sont sombres, les maisons tristes, les chambres étroites, rarement visitées par le soleil. Dans ces petites pièces, vivent parfois deux, trois, quatre familles, semblables aux souris retirées dans de petits trous.

Imaginez-vous dans cette solitude, loin du monde, loin de la civilisation, loin du chemin de fer et du télégraphe, enfermé dans une cellule, mélancolique, un homme à l'esprit vigoureux, ayant l'ardent désir de chercher la vérité, de connaître le monde, de percer le secret de la création, ayant une fantaisie ardente et un cœur passionné, enterré vivant, pour ainsi dire, dans ce réduit, ainsi qu'un prisonnier, ou une plante serrée dans un herbier; ne possédant d'autre source d'instruction que sa Kabbalah ou son Talmud, et vous comprendrez que ses aspirations le poussent à méditer constamment, qu'il devienne un rêveur, un exalté, et croie entendre la voix de Dieu, voir des anges et des démons. Non, les Hassidim ne sont point des trompeurs, ils sont tous des Hamlet ou des Faust. Il ne faut donc pas s'étonner qu'ils deviennent à moitié fous.

Mais assez parler des Hassidim. Je vais vous entretenir maintenant de la seconde secte qui existe en Galicie, des *Karaïtes*.

Les Karaïtes m'intéressent, avant tout, à un point de vue spécial. Vous savez que les antisémites de Berlin ont déclaré, à diverses reprises, que ce n'est pas la croyance juive qu'ils attaquent, mais la race juive à laquelle ils attribuent certains défauts. Mais où se trouve la race juive pure? En Pologne ? elle est fortement mêlée d'éléments slaves. A l'est ? elle n'est pure que chez les Karaïtes.

Bien que les Karaïtes se conforment à une tradition religieuse, ils veulent, avant tout, suivre la loi de Moïse, comme l'auraient suivie les Juifs du temps des Juges et des Rois.

Les Karaïtes, comme l'indique leur nom, sont ceux qui ne reconnaissent que la loi écrite, contrairement aux Mekubalim, qui, eux, reconnaissent, en outre, la tradition, c'est-à-dire le Talmud.

Les Karaïtes n'obéissent qu'aux commandements de la Sainte-Écriture. Ils s'appellent aussi Zadikim, les justes. Ils prétendent qu'ils existaient déjà avant la destruction du temple. Ceux d'aujourd'hui ne rejettent pas toute tradition, seulement ils voient dans la tradition les enseignements d'hommes savants, mais non les commandements de Dieu. Ils maintiennent les paroles de la Sainte-Écriture : « Tout ce que je vous commande aujourd'hui, observez-le strictement. N'y ajoutez, ni n'en retranchez rien. »

La tradition des Karaïtes est la suivante : Moïse reçut de Dieu même, sur le mont Sinaï, la loi sacrée et la donna à Josué. Josué la transmit à Pinhas ; elle parvint ensuite à Simon, qui lui-même la passa à son élève Antigonus. Celui-ci dit : « Il ne faut pas servir Dieu par crainte d'une punition ou dans l'espoir d'une récompense, mais seulement par amour. Il faut exercer la vertu pour elle-même. »

Dans la lutte entre les Karaïtes et les Rabbanites, ces derniers restèrent vainqueurs. On persécuta les Karaïtes, qui s'enfuirent en Égypte et dans les déserts de l'Arabie. Plus tard, nous les retrouvons en Espagne, où le roi Alphonse les persécuta, parce qu'ils étaient accusés d'être des Sadducéens, c'est-à-dire des négateurs de l'immortalité de l'âme et de la résurrection des morts. C'était une

erreur, les Karaïtes n'étant pas des Sadducéens et croyant à la vie éternelle.

Maïmonide dit d'eux : « Les Karaïtes qui vivent au Caire et en divers lieux de la terre sainte sont dignes qu'on les honore ». Au contraire, il dit des Sadducéens : « Il est permis de manger d'un animal tué par un apostat, mais non de celui qui est égorgé par un Sadducéen. »

Il y a eu parmi les Karaïtes des hommes savants qui nous ont laissé des œuvres diverses.

Beschizki nous explique les idées des Karaïtes d'une façon très claire. « Là où la raison et la révélation sont d'accord, dit-il, nous acceptons la raison comme guide, et, avec cette lumière, pour ainsi dire, doublée, nous marchons vers notre but. Mais, dès que la raison nous fait douter de la révélation et n'est plus d'accord avec elle, bien que toutes deux soient des lumières divines, il faut s'en tenir strictement à la révélation. Car, si la raison était suffisante, la révélation eût été superflue. C'est pour cela que la révélation s'est faite miraculeusement, pour prouver aux hommes leur origine divine. »

Les Karaïtes rejettent tous les commandements qui ne sont pas contenus dans la Sainte-Ecriture. L'homme ne doit s'abstenir que des choses défendues expressément par la Bible. S'il fait des excès de zèle, il ne peut s'attendre à aucune récompense. Le roi Salomon lui-même a dit qu'il ne faut pas exagérer la piété. Les Karaïtes croient qu'il n'est pas permis de réfléchir sur les bases fondamentales de la religion. Beschizki dit : « Il ne convient pas de se demander s'il existe un Dieu, s'il y a une révélation, et de discuter d'autres questions semblables ».

Quant au divorce, ils s'en tiennent strictement aux paroles de Moïse : « Quand l'homme trouvera une chose honteuse chez sa femme, il lui écrira une lettre de divorce et lui fera quitter la maison. » Les Karaïtes ne permettent le divorce que quand il y a eu adultère de la part de la femme.

Il existait, du reste, en Pologne, avant l'introduction du mariage civil, une secte qui permettait à l'homme de chasser sa femme quand celle-ci avait mis trop de sel dans la soupe.

Les articles de foi des Karaïtes sont les suivants :

1° Tous les corps célestes, avec tout ce qu'ils contiennent, ont été créés.

2° Le Créateur de toutes ces choses n'est pas créé.

3° Il est seul et sans pareil.

4° Il a envoyé son serviteur Moïse.

5° Il a publié, par l'intermédiaire de Moïse, une loi absolument parfaite.

6° Chacun doit comprendre la langue et le commentaire de la loi.

7° L'esprit de Dieu a inspiré aussi les autres prophètes.

8° Dieu, au jour de la justice, réveillera les morts.

9° Dieu récompensera chacun selon ses œuvres.

10° Dieu n'a pas abandonné son peuple dans la captivité, bien qu'il l'ait puni ; aussi faut-il attendre chaque jour que le Messie, fils de David, apporte la délivrance.

Plus tard, on ajouta quelques articles :

1° Dieu est incorporel, il n'a ni passions ni qualités corporelles.

2° On ne doit adorer que Dieu, et aucun autre être.

3° Il n'y a pas d'autre loi divine que la loi de Moïse.

4° On ne doit ni ajouter, ni retrancher rien à la loi de Moïse.

5° Dieu connait les mauvaises pensées comme les mauvaises actions et les punit de la même manière.

Les Karaïtes croient à l'immortalité de l'âme, à la récompense dans le ciel, à la punition dans les enfers; mais ils rejettent la croyance à la transmigration des âmes et ne croient pas au diable ni aux démons.

Voici leur morale :

L'âme est *vivante,* au point de vue moral, quand elle évite toujours le mal et fait toujours le bien.

L'âme est *saine,* quand elle sait distinguer le bien du mal et quand elle a la volonté de ne faire que le bien.

Elle est *malade,* quand elle ne sait pas distinguer le bien du mal.

Elle est *morte,* si elle fait le mal, en sachant qu'elle le fait, et quand elle persiste dans les péchés à ce point qu'il n'est plus possible de la sauver.

Leur sentence la plus importante est : « Si tu ne peux pas faire ce que tu veux, tu dois vouloir ce que tu peux ».

D'après eux, le Messie n'aura pas besoin de réveiller les morts ou de faire d'autres miracles, mais il réunira le peuple dispersé d'Israël, rebâtira le temple de Jérusalem et rétablira la loi pure de Moïse.

La vie des Karaïtes est des plus vertueuses. Ils sont très sobres ; ils disent : Celui qui mange et boit plus qu'il ne faut pour satisfaire sa faim et sa soif, comme un animal, celui qui dépense plus qu'il ne doit en vêtements pour se garantir des intempéries, mérite d'être lapidé.

Ils prient le matin et le soir à genoux, ou debout, la tête baissée, parce que celui qui prie doit être devant son Seigneur ainsi qu'un esclave.

Il n'est pas permis de prononcer les prières dans une langue autre que la langue hébraïque.

Leurs synagogues, qu'ils nomment *Kenessia,* sont de jolis édifices, toujours très proprement entretenus.

Le jour du Sabbat, ils lisent un passage du Pentateuque ainsi qu'un autre passage des prophètes. Ils n'ont ni *Tephilin,* ni *Zizit.* Ils célèbrent le Sabbat d'une manière très rigoureuse et, en Orient, ils n'allument pas de feu, même quand il fait très froid.

En Galicie, où les froids sont très durs, ils ne pourraient rester sans feu ; ils laissent aux chrétiens le soin de l'allumer.

Ils n'observent pas les rites relatifs à la jugulation des animaux. Ils se contentent de ne pas manger de viandes provenant d'animaux malades.

Ils attachent une valeur toute spéciale aux XIXe et XXe chapitres du Lévitique, qui défendent d'adorer des idoles et qui contiennent les commandements moraux de la vie de famille et de la vie civile.

Ils sont très honnêtes dans leur conduite, et très chastes et pudiques dans leurs paroles et leurs actions.

Au moment de la bénédiction nuptiale, les époux se jurent mutuellement une fidélité et une union éternelles ; l'infidélité de la part de la femme peut rompre le mariage.

On trouve les Karaïtes, aujourd'hui encore, en Orient, à Alep, à Constantinople, en Tartarie, en Egypte, en Crimée et chez nous, en Galicie.

En Galicie, ils vivent principalement dans les villes suivantes : Luzk, Halicz, Trozk, Krosny-Ostro, ainsi que dans quelques villages.

D'après le dernier recensement, leur nombre en Galicie s'élève à 40,000

Les Karaïtes galiciens que j'ai visités à Krosny-Ostro prétendent que le commerce d'objets que l'on n'a pas produits soi-même n'est pas permis. Ils se livrent à l'agriculture, ils sont bateliers, artisans et ils ne vendent que les produits de leur agriculture et de leurs métiers. Ils font le commerce en gros des céréales et des bestiaux. Leur costume n'est pas celui des autres juifs polonais, ils portent le costume Petit-Russien. Leur langage n'est pas l'allemand corrompu des autres juifs polonais, qu'on appelle le jargon juif. C'est un composé d'hébreu et de tartare, mais ils parlent aussi bien le polonais et le petit russien. Leur cimetière, que j'ai vu, à Krosny-Ostro doit rappeler la vallée de Josaphat. Il donne une impression forte et touchante. C'est un petit bois enfoncé dans une profondeur, au milieu de collines, garnies de vieux arbres, dont les rameaux forment un épais toit de verdure au-dessus du cimetière. En arrivant à la porte, on se croirait en plein Orient. Çà et là, émergent de la verdure quelques tombes de pierre blanche se dressant vers le ciel grisâtre. On aperçoit des femmes, vêtues de longs cafetans et enveloppées dans leur long voile blanc, ainsi que des spectres ; elles prient et déposent des fleurs sur les tombes.

Les maisons des Karaïtes sont grandes et très bien tenues. La femme et les enfants occupent la plus grande partie de l'appartement. Dans chaque maison, on trouve une copie de la Sainte-Écriture, car chaque Karaïte a pour devoir de copier, au moins une fois dans sa vie, le Pentateuque.

Les Karaïtes sont très considérés par ceux qui n'appartiennent pas à leur confession. La parole d'un Karaïte est sacrée.

On s'est toujours beaucoup intéressé aux Karaïtes. Charles XI, roi de Suède, envoya en Pologne, en 1690, le professeur de langue

hébraïque d'Upsala, Perringer von Lilienblatt, pour étudier les Karaïtes et leur acheter quelques-uns de leurs livres et de leurs manuscrits.

Jakob Trikland, professeur à Leyde, écrivit, en 1698, une lettre aux Karaïtes de la Pologne, en leur adressant quelques questions. Un Karaïte savant, Mardochée ben Nissa, de Krosny-Ostro, en Galicie, lui répondit dans un livre intitulé *Dod Mardochée*. Ce livre fut imprimé in-folio a Constantinople, et parut à Leipsick, en 1714, avec une traduction latine de Wolf. Le comte Tadée Zaki a publié une étude très profonde sur les Karaïtes de Pologne et dit qu'il est impossible de connaître l'époque à laquelle ils émigrèrent en Pologne.

Ils reçurent les premiers privilèges du roi Sigismond Ier, à Luzk, en Volhynie; plus tard, d'Étienne Bathory, dans la ville de Halicz, en Galicie. Vitold, grand duc de Lithuanie, fit entrer au XIIIe siècle 383 familles karaïtes de la Crimée à Trozki, et Kasimir Jagelon leur accorda de grands privilèges en 1441.

Le comte de Zaki ajoute : « Il est prouvé par des documents que, depuis quatre siècles, aucun Karaïte n'a été puni par la justice en Pologne. »

Le même hommage leur est, du reste, rendu par la statistique autrichienne.

Les Karaïtes rejettent la pratique du serment, le code autrichien leur permet de donner simplement une poignée de mains aux juges, à la place du serment. Cette simple poignée de mains d'un Karaïte vaut mieux que le serment prononcé par d'autres.

Comme le Karaïte ne veut pas verser le sang, il était exempt autrefois du service militaire. Depuis que le service est obligatoire, on leur a permis de faire le service dans le corps des ambulances ; ce que d'ailleurs ils font avec plaisir. Ainsi le Karaïte qui ne déchargerait pas son fusil sur le champ de bataille et se laisserait tuer tranquillement, se jettera au milieu du feu pour secourir les blessés.

Permettez, maintenant, Mesdames et Messieurs, qu'avant de finir cette courte étude, que peut-être vous aurez trouvée trop longue, le romancier vous rapporte une histoire qui vous fera comprendre

tout à fait le caractère et l'esprit du Karaïte. Ce n'est pas une histoire faite à plaisir, c'est un fait que je tiens de mon père.

Le comte Agenor Kracinski s'était marié à une jeune baronne Vodizka. Ainsi que l'avait souhaité la jeune femme, les jeunes mariés n'avaient point entrepris de voyage de noces, mais s'étaient installés dans le château retiré du comte, où la comtesse, dès le premier jour, suivant la vieille coutume polonaise, s'empara du trousseau de clefs et prit la direction de la maison.

Le lendemain, la jeune femme entra dans la chambre de son mari en lui disant : « Il y a à la porte un homme très curieux qui a la physionomie d'un juif et paraît être un paysan galicien, si j'en juge par sa stature et son costume. Il demande à te parler. »

Le comte se mit à rire. « Mais oui ! c'est mon facteur ; c'est un juif, mais un Karaïte, et ceux-ci sont de véritables paysans, s'habillant comme des paysans. »

Dans chaque maison seigneuriale de Galicie, on a un homme, ainsi appelé facteur, qui fait toutes les affaires et qui est toujours un juif. La plupart de ces facteurs juifs sont très fidèles et très honnêtes; ce sont les amis et conseillers de la maison. Cet emploi passe souvent d'une génération à l'autre.

La comtesse fit entrer le Karaïte. Il se nommait Abel. C'était un homme grand et fort, ayant à peu près soixante ans. Ses cheveux et sa barbe étaient grisonnants; la figure était honnête et ouverte. Il ne portait pas les deux boucles des autres juifs polonais. Il était vêtu comme nos paysans, avec ses bottes montantes, son pantalon bouffant aux genoux ; son habit long, de gros drap, était serré à la taille par une ceinture de cuir non travaillé ; sa tête était couverte d'un bonnet en peau de mouton noir.

La comtesse se familiarisa bientôt avec lui et lui demanda à visiter sa maison. Quand son mari la mena chez Abel, elle fut étonnée de trouver un intérieur confortable et un si bon ameublement. Elle fut encore plus surprise quand elle vit la manière dont il soignait les femmes de sa famille, sa vieille mère, sa femme et sa sœur.

Le comte vécut heureux plusieurs années avec sa femme, qui lui donna deux enfants. Mais un jour éclata la terrible révolution de 1846. Le comte avait été entraîné dans la conspiration de la no-

blesse polonaise. Comme il avait été officier autrefois, on l'avait nommé commandant d'un département, et il prit part activement aux préparatifs de l'insurrection. On fixa le commencement de la révolution au 18 février.

Le comte ne voulut pas apprendre à sa femme ce qui se préparait. Il l'envoya avec ses enfants en Hongrie, quelques jours auparavant.

Quand elle fut partie, il se confia à son vieux facteur Abel. Il lui dit : « Il peut se faire que la révolution n'ait pas de succès et que mes biens soient confisqués. En prévision de ce fait, je te donne tout ce que j'ai en argent comptant, tu le garderas fidèlement, et, si un malheur arrive, tu le donneras à ma femme. »

Abel donna sa parole, et le comte lui remit 80,000 florins, c'est-à-dire 200,000 francs.

Le 18 février, la révolution éclatait. La noblesse, les employés, les serviteurs des seigneurs prirent les armes, mais les paysans restèrent fidèles à l'empereur d'Autriche et répondirent par une contre-révolution. Les corps des insurgés étaient dispersés partout. Quand ce fut fini, des bandes de paysans parcoururent la campagne, brûlant les maisons des seigneurs et massacrant tous ceux qui leur tombaient sous la main.

Le comte Kracinski se sauva à Cracovie, seul endroit où la révolution restait victorieuse. De là, une petite armée polonaise entra en Galicie et rencontra Benedeck, alors colonel, et plus tard, en 1866, général en chef. On se battit à Gdov ; les Polonais furent défaits et le comte Kracinski trouva la mort sur le champ de bataille.

Aussitôt l'ordre rétabli, la jeune veuve revint avec ses enfants et ne trouva plus que les ruines de son château.

Elle était assise sur un tas de pierres noircies par l'incendie, ses yeux étaient noyés dans le vague, et elle tenait sa tête appuyée dans ses mains. Elle ne trouvait pas d'issue à sa terrible situation. Tout lui semblait perdu, quand elle entendit des pas qui approchaient. Elle aperçut Abel. Il salua la comtesse et resta devant elle, semblant partager son émotion et sa tristesse. Ils restèrent ainsi longtemps sans s'adresser la parole.

Enfin, la comtesse rompit le silence : « O Abel, mon pauvre mari, le père de mes enfants est mort ; notre demeure est détruite, et pas un sou ! Il ne nous reste d'autre ressource que d'aller mendier, moi et mes enfants !

« Comment ? s'écria Abel.

» Je ne puis, sans argent, songer à rétablir ce que l'on a détruit, et mon mari ne nous a rien laissé, rien, absolument rien ! »

Abel se redressa. Un doux sourire illumina son beau et sévère visage. Il glissa sa main sous son grossier vêtement et en tira un grand portefeuille rouge. « Vous n'avez pas besoin de mendier, dit-il, vous n'êtes pas pauvre, comtesse. Nous rebâtirons la maison. Voici l'argent que m'a confié Monsieur le comte », et il donna à la comtesse le portefeuille contenant les 200,000 francs.

La comtesse, interdite, le regarda un instant. Tout d'abord, elle ne comprit pas ce grand caractère. Mais ensuite, les yeux pleins de larmes, elle se jeta dans les bras du vieux Karaïte, qui la reçut comme un patriarche.

Abel conduisit ensuite la comtesse et les enfants dans sa maison, la priant de rester chez lui, jusqu'à ce que le petit château fût rebâti.

Il mit grande hâte à trouver les ouvriers nécessaires. Le lendemain même, on commençait à enlever les décombres, à apporter les briques et les poutres, à préparer le plâtre, et cent bras travaillaient avec ardeur pour faire sortir de ces ruines un nouvel édifice.

Le vendredi suivant, au commencement du sabbat, Abel s'habilla avec un soin tout particulier. Il s'avançait vers la synagogue avec une dignité où se mêlait quelque fierté. Il entra la tête haute dans le temple de Dieu, où, au-dessus de la porte, se trouvaient ces mots :

« C'est la porte de Jéhovah , les justes seuls peuvent la franchir. »

LA SYRIE

AVANT L'INVASION DES HÉBREUX

D'APRÈS LES MONUMENTS ÉGYPTIENS

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES LE 26 MARS 1887

PAR M. MASPERO, MEMBRE DE L'INSTITUT.

Présidence de M. ZADOC KAHN, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES ET MESSIEURS,

Il y a quelques semaines, la Société des Études juives vous a fa i faire un voyage en Galicie ; ce soir, nous vous convions à un voyage un peu plus lointain, à un voyage en Égypte, sous la conduite d'un guide excellent, que vous pouvez suivre en toute confiance.

M. Maspero connaît l'Égypte et ses monuments comme s'il les avait faits. Il semble avoir dérobé aux magiciens de la vieille Égypte, dont notre Bible vante l'habileté, l'art de deviner les secrets les mieux gardés, et de faire rendre à la terre des trésors qu'elle cache depuis des milliers d'années. Il a ainsi continué et complété avec éclat l'œuvre brillamment commencée par d'illustres prédécesseurs, ajouté au renom scientifique de la France et procuré à notre pays une gloire qui ne coûte pas aussi cher, sous aucun

rapport, que d'autres gloires, mais qui n'en vaut pas moins pour cela.

Messieurs, je ne me donnerai pas le ridicule de faire l'éloge de M. Maspero, de ses travaux et de ses découvertes. Un savant comme lui, dont la réputation est universelle, n'a que faire de compliments venant d'un profane comme moi. Je me borne donc simplement à lui exprimer, au nom de la Société des Études juives, au nom du conseil de direction de cette Société, nos chaleureux remerciements pour l'accueil aimable qu'il a bien voulu faire à notre invitation ; puis, à lui assurer que nous conserverons de cette réunion un souvenir reconnaissant, et je me permets d'ajouter : une promesse pour l'avenir.

M. Maspero répond :

Mesdames, Messieurs.

Le voyage auquel vous avez été conviés par votre vénérable président est de ceux que vous n'auriez pu entreprendre au commencement du siècle, avec aussi grande assurance d'y réussir que nous avons aujourd'hui. La Bible traite avant tout de ce qui regarde le peuple hébreu, ses variations religieuses, ses fortunes diverses. Lorsque les chances de l'histoire l'obligent à mentionner les tribus syriennes avec lesquelles les Juges et les Rois sont entrés en rapport, elle le fait sèchement et comme à regret : on avait eu trop souvent à se plaindre d'elles pour que le sujet fût agréable, et d'ailleurs on les connaissait assez bien pour qu'il ne fût pas nécessaire de décrire à grand détail leurs mœurs et leur religion. Les siècles écoulés, la plupart d'entre elles disparurent, celles qui subsistaient perdirent le souvenir de leur passé ou n'en conservèrent qu'une mémoire confuse, mêlée de récits fabuleux : il ne leur resta bientôt plus que des traditions recueillies de seconde main par les Grecs, ou des renseignements épars dans le Pentateuque, dans le livre des Juges, dans les livres des Rois, et Dieu sait si les écrivains modernes en ont regretté souvent la brièveté. La renaissance de l'antiquité égyptienne et le déchiffrement des hiéroglyphes ont mis

à notre disposition des documents nouveaux. Du jour où Champollion lut, sur un mur du temple d'Amon à Karnak, le nom du Pharaon Shishaq et des villes de Juda enlevées à Roboam, les savants s'ingénièrent à réunir, à interpréter, à commenter les passages d'inscriptions, les scènes d'offrandes, les tableaux de sièges et de batailles, où ils croyaient reconnaître un peuple syrien ou une divinité syrienne. Le premier enthousiasme les emporta si loin qu'ils déchiffrèrent, sur des papyrus du temps de Ramsès II, le nom des Hébreux esclaves et condamnés à mouler la brique [1], un récit égyptien de l'Exode, ou, du moins, les impressions d'un scribe sur les circonstances merveilleuses qui accompagnèrent cet événement [2], des détails inédits sur la vie de Moïse au désert et sur les stèles à double entente qu'il aurait dressées dans un temple païen [3]. Aucune de ces découvertes n'a tenu devant la critique. Ce n'est pas le peuple hébreu lui-même que les monuments égyptiens nous apprennent à mieux connaître : c'est le pays qu'il habita, sa population, ses villes, sa religion, ce sont les tribus au milieu desquelles il vint s'établir quand il quitta le désert d'Arabie, et contre lesquelles il lutta péniblement, sans réussir à conserver son indépendance.

Les relations commencèrent de bonne heure entre l'Egypte et la Syrie. Les deux pays étaient si voisins l'un de l'autre, ils avaient tant de produits et de richesses à échanger, qu'un courant de commerce et d'invasions réciproques s'établit naturellement entre eux, dès le temps des premières dynasties. Si haut que nous remontions dans le passé, nous voyons les Pharaons franchir l'isthme étroit qui les séparait de l'Asie. Ils n'allaient pas d'abord bien loin : les mines

[1] Chabas, *Les Hébreux en Egypte*, dans les *Mélanges Egyptologiques*, t. I, p. 42-54 ; *Ramsès et Pithom*, dans les *Mélanges Egyptologiques*, t. II, p. 108-165 ; *Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe dynastie et spécialement à celle des temps de l'Exode*, p. 99, sqq.

[2] Heath, *The Exodus Papyri*, Londres, 1855, in-8°.

[3] Lauth, *Moses der Hebræer, nach zwei ægyptischen Papyrus-Urkunden in hieratischer Schriftart*, Munich, 1868, in-8° ; *Moses-Hosarsyphos-Sali'hus, Levites-A'haron frater, Ziphorah-Debariah conjux, Miriam-Bellet soror, Elisheba-Elizebat fratria, ex monumento Inferioris Ægypti per ipsum Mosem abhinc annos MMMDC dedicato nunc primum in lucem protraxit Fr.-J. Lauth.* Strasbourg, 1879, gr. in-8°.

de cuivre et de turquoise du Sinaï les arrêtaient en route. Ils y établirent de véritables colonies, groupées sur le versant occidental de la péninsule sinaïtique, autour de lacs artificiels où venait s'accumuler l'eau des pluies et des sources. Les Bédouins épars dans le voisinage se faisaient parfois conducteurs de caravanes et allaient chercher au-delà du désert les produits de la Syrie et de la Chaldée, qu'ils rapportaient ensuite aux bords du Nil. Parfois l'instinct sauvage reprenait le dessus : ils saisissaient la première occasion favorable et se ruaient sur les bourgs des mineurs. Pharaon accourait avec ses bandes aguerries et leur infligeait de rudes leçons : Snofrou, Khéops, les princes de la Ve dynastie, ceux de la XIIe ont gravé, sur les rochers de Ouady Magharah et des vallées environnantes, des tableaux commémoratifs de ces victoires. La vie des nomades nous est connue en détails par un roman écrit vers le vingtième siècle avant notre ère. C'est un genre d'ouvrage qu'on ne s'attend guère à rencontrer si tôt, mais les Egyptiens d'autrefois aimaient les histoires autant pour le moins que les Egyptiens d'à présent, et une bonne partie de leur littérature pourrait figurer sans désavantage au recueil des *Mille et une Nuits*. Le conte dont je parle a pour héros un grand seigneur du nom de Sinouhit. Obligé de fuir le camp d'Ousirtasen Ier, il se sauve au désert, seul et sans armes. « Alors la soif s'abattit et s'élança sur moi : je râlai, mon » gosier se contracta, je me disais déjà : « C'est le goût de la » mort », quand je relevai mon cœur, je rassemblai mes forces, j'en» tendais la voix lointaine des troupeaux. » Le berger le recueille, lui donne de l'eau et du lait : de tribu en tribu, il arrive au pays d'Edima (*Edom*), gagne la faveur du sheikh Amianshi, qui lui donne en mariage l'aînée de ses filles et s'acquiert par ses exploits la renommée et les richesses d'un grand chef de guerre. Tant de fortune n'était pas sans soulever la jalousie des indigènes. « Un brave » vint me défier dans ma tente : c'était un héros qui n'avait pas de » seconds, car il les avait tous écrasés. Il disait : « Que Sinouhit » se batte avec moi, car il ne m'a pas encore vaincu ; » et il se » flattait de prendre mes bestiaux à l'intention de sa tribu. » Sinouhit accepte le défi et se prépare à la lutte. « Je bandai mon » arc, je dégageai mes flèches, je donnai du jeu à mon poignard, je

» fourbis mes armes. A l'aube, le pays de Tonou accourut ; il avait » réuni ses tribus, convoqué tous les pays étrangers qui dépen- » daient de lui, il désirait ce combat. Chaque cœur brûlait pour moi, » hommes et femmes poussaient des « Ah ! », car tout cœur était » anxieux à mon sujet, et ils disaient : « Est-ce que c'est un autre » brave qui va combattre avec lui ? Voici, l'adversaire a un bou- » clier, une hache d'armes, une brassée de javelines ». Quand je » fus sorti et qu'il eut paru, je détournai de moi ses traits. Comme » pas un seul ne portait, il fondit sur moi, et alors je déchargeai » mon arc contre lui. Quand mon trait s'enfonça dans son cou, il » s'écria, il s'abattit sur le nez : je lui fis tomber sa lance, je pous- » sai mon cri de victoire sur son dos[1] ». Les Madianites et les Amalécites que les enfants d'Israël rencontrèrent au désert devaient ressembler singulièrement aux amis de Sinouhit. Descendez le cours des âges, prenez les romans arabes, celui d'Antar ou celui d'Abou-Zeït, et vous y trouverez les incidents et les mœurs décrites dans le conte égyptien : l'exilé qui arrive à la cour d'un sheikh puissant et finit par épouser sa fille, la provocation, la lutte. De nos jours encore, les choses se passent à peu près de même. Ces aventures, vues de loin, ont un air de grandeur et de poésie qui séduit l'Européen, et, l'imagination aidant, le transporte dans un monde d'apparence plus héroïque et plus noble que le nôtre. Qui veut conserver cette impression fera bien de ne pas regarder de trop près les choses et les hommes du désert. Le héros est brave, si l'on veut, mais féroce et traître : il ne vit que pour la bataille et le pillage, pour le pillage surtout. L'héroïne traverse quelquefois, dans sa première jeunesse, une période de beauté éclatante, mais elle se flétrit bientôt et se change en une mégère criarde, stupide et malpropre. Que voulez-vous ? Le sol est pauvre, la vie est dure et précaire, les conditions d'existence n'ont point changé depuis les temps les plus anciens : au fusil et à l'islam près, le Bédouin de nos jours est le même que le Bédouin de Sinouhit.

Des siècles s'écoulèrent avant que les Pharaons songeassent à lancer leurs armées au-delà du Sinaï : enfin, vers le dix-neuvième

[1] Maspero, *Les Contes populaires de l'Egypte ancienne*, p. 106-115.

siècle avant l'ère chrétienne, les princes de la XVIIIe dynastie, après avoir chassé les Hyksos du Delta, les poursuivirent en Syrie. Thoutmos Ier poussa des reconnaissances jusqu'à l'Euphrate ; son fils, Thoutmos III, plaça la contrée entière sous la suzeraineté de l'Egypte. Il ne faut point se représenter une conquête analogue à la conquête romaine, ni un empire organisé comme le fut plus tard celui des Césars, mais des courses rapides, des razzias perpétuelles entremêlées de quelques grandes batailles, des sièges, des escarmouches, des pillages de villes. Les bandes égyptiennes, bien disciplinées et vigoureusement commandées, n'avaient pas trop de peine à triompher en rase campagne, mais le pays était couvert d'innombrables forteresses qu'elles s'usaient à prendre d'année en année. Chacune d'elles avait son chef, indépendant du voisin et tributaire de Pharaon, mais tributaire mécontent et toujours prêt à la révolte. Il ne se passait guère de mois que l'un d'eux ne refusât de payer le tribut : Pharaon accourait, le détrônait, le tuait quelquefois et le remplaçait par son fils. Le fils recommençait bientôt, et son fils après lui, sans que l'insuccès de ces rébellions les empêchât de se reproduire à la première occasion. Ça et là, quelques garnisons égyptiennes établies à demeure, à Raphia, à Gaza, peut-être à Mageddo, surveillaient les routes stratégiques les plus importantes. Chaque changement de règne, chaque révolution de palais, chaque minorité à Thèbes entraînait en Syrie un soulèvement général étouffé plus ou moins promptement. De Thoutmos III à Amenhotpou II, d'Amenhotpou II à Khouniaten, à Harmhabi, à Séti Ier, à Ramsès II, à Ramsès III, la lutte se perpétua pendant près de six siècles, jusqu'au jour où l'Egypte, épuisée par ses victoires mêmes, renonça aux guerres extérieures et rentra dans ses anciennes limites. Les monuments sont sobres de noms qu'on puisse appliquer aux peuples qui habitaient alors entre le désert et l'Euphrate. Les Egyptiens avaient pour leurs ennemis un mépris bien caractérisé : ils ne parlaient jamais d'eux sans les gratifier d'une épithète ignominieuse, *le vil, l'abattu.* Ils les partageaient en deux grandes classes : les nomades, qu'ils appelaient *Sittiou,* les Archers, ou *Shosou,* les pillards, les sédentaires qu'ils qualifiaient de *Montiou,* laboureurs. Tous ensemble

formaient la race des Amous[1] et habitaient le *Routonou,* divisé en deux régions, le Routonou supérieur et le Routonou inférieur. Kharou paraît s'être appliqué à la côte entière, Kafi à la Phénicie méridionale, Zahi à la Phénicie septentrionale, Asi à l'île de Chypre, Qiti au littoral cilicien. Les nombreuses peuplades qui se partageaient ce vaste territoire ne sont dénombrées nulle part ; les textes nous apprennent seulement, comme par hasard, que des Amorrhéens dominaient dans la vallée moyenne de l'Oronte et que les Khiti étaient maîtres du Naharanna, le pays des deux rivières, entre l'Oronte et l'Euphrate. Nous sommes mieux renseignés sur les villes, grâce à la vanité de Thoutmos III et de Ramsès II. Gaza, Ascalon, Guérar, Guézer, Lôd, Ono, Joppé, Mageddo existaient déjà. Damas à l'est commandait le désert ; Qodshou, la sainte, barrait la vallée de l'Oronte ; les cités phéniciennes, Ako, Tyr, Sidon, Gebel, Simyre, Arad, étaient riches et populeuses. Karkemish, Alep, Batnæ sont mentionnées à plusieurs reprises, et, bien loin vers l'est, la grande silhouette de Babylone se dessine vaguement à l'horizon. Tout ce que nous entrevoyons à travers les lacunes de l'histoire nous donne l'idée d'une population nombreuse, turbulente et riche. La langue, autant qu'on peut en juger par les noms d'hommes et de lieux qui sont parvenus jusqu'à nous, est un rameau détaché du tronc sémitique, plus voisine du Phénicien au sud, de l'Assyrien au nord. Le type des personnages représentés sur les monuments est également sémitique. Les Philistins font exception à cette règle ; mais ils n'apparurent que sur le tard, et ne s'établirent en Syrie qu'au temps de Ramsès III. Quant aux Khiti, s'ils étaient de race mixte, à l'origine, l'élément sémitique l'emporta chez eux promptement. Les noms de leurs rois, Khitisarou, Morousarou, *le dieu Khiti est roi, le dieu Môrou est roi,* sont purement sémitiques, et il n'y en a guère parmi ceux des particuliers qu'on ne puisse ramener à la même origine.

L'unité de religion répondait à l'unité de race : les mêmes dieux et les mêmes déesses étaient adorés d'un bout du pays à l'autre. Plusieurs d'entre eux nous sont connus surtout par les noms

[1] Cf. עם, *populus.*

d'hommes ou de villes, ainsi Ilou (El), Morou, Khiti et Khaloupou, les héros éponymes du pays de Khiti et de la ville d'Alep. D'autres avaient été adoptés par les Egyptiens et recevaient un culte public à Memphis ou à Thèbes, Baal, Astarté, Anati, Reshphou. Les seules représentations que nous possédions de leur figure, pour les époques les plus anciennes, ont été découvertes sur des stèles hiéroglyphiques. Reshphou et Baal sont des dieux belliqueux ; debout, le casque en tête, ils brandissent la lance et le bouclier. Astarté et Anati, les deux déesses « qui conçoivent sans cesse et jamais n'enfantent », ne sont pas toujours guerrières. L'Astarté de Qodshou, la ville sainte des Amorrhéens et des Khiti, était une maîtresse d'amour et de volupté : on la voit, au cintre des stèles, nue, la fleur à la main, droite sur un lion passant. Chaque cité avait son couple, son ménage de divinités, « ses dieux combattants et ses dieux femmes », dont beaucoup sont énumérés à la fin du traité conclu entre Ramsès II et le prince de Khiti. Les documents sont rares, les renseignements qu'ils fournissent maigres et incomplets : ils suffisent pourtant à nous montrer que les Hébreux, en arrivant dans la Syrie, y trouvèrent florissants les mêmes pratiques et les mêmes cultes contre lesquels les plus éloquents de leurs prophètes durent plus tard élever si souvent la voix. Les Astartés phéniciennes avaient exercé leurs séductions sur les conquérants égyptiens avant de les prodiguer aux enfants d'Israël, et Pharaon n'avait pas cru se déshonorer en se comparant au dieu des nations vaincues, à « Baal dans sa fureur ». Les Syriens, de leur côté, ne se firent pas faute d'emprunter à leurs vainqueurs quelques-unes de leurs divinités. Osiris et son ministre Thot obtinrent droit de cité en Phénicie, et leur légende se mêla de façon tellement intime à la légende de Byblos, qu'il est impossible de l'en détacher aujourd'hui. Cet échange de dieux ne se fit pas sans qu'il y eût entre les deux races échange d'idées et de mots. Les idées, nous ne pouvons guère en suivre la trace, et c'est fâcheux : il aurait été curieux de connaître quelle part revient à la pensée égyptienne dans le développement de certains mythes phéniciens qui se répandirent chez les Grecs, et par les Grecs, dans le reste de l'humanité. Les mots se laissent surprendre plus aisément. Il s'en glissa un grand nombre

dans la langue qu'on parlait à la cour des Pharaons thébains ; certains manuscrits de l'époque des Ramessides en sont tellement remplis qu'on est presque tenté de les croire écrits par des gens d'origine syrienne. Je ne doute pas qu'il en fût de même à la cour des princes phéniciens et des rois de Khiti et qu'on trouvât dans les ouvrages de leurs scribes beaucoup de mots empruntés à l'égyptien ; mais ces ouvrages, où sont-ils aujourd'hui ? Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'ils étaient rédigés en deux systèmes d'écriture différents. Celui dont se servaient surtout les Khiti et les peuples de la Syrie du nord soumis à leur domination est encore mal connu ; les rares inscriptions qui nous en ont été conservées nous montrent des hiéroglyphes qui ne ressemblent en rien aux hiéroglyphes de l'Egypte. L'autre, en usage chez les Phéniciens, dérive, au contraire, de l'écriture égyptienne et a donné naissance à presque tous les alphabets connus du monde entier. Le prince de Khiti avait auprès de sa personne un historiographe chargé de rédiger le récit de ses exploits. Nous rencontrons dans un traité de médecine égyptienne des recettes empruntées à un écrivain de Byblos, et nous savons qu'il y avait dans les sanctuaires de Phénicie des livres de théologie. Chose curieuse, le seul monument de cette époque ancienne qu'on puisse attribuer avec quelque certitude à un scribe syrien est un instrument diplomatique, le traité conclu entre Ramsès II et Khitisarou, prince de Khiti, encore ne nous est-il parvenu qu'en traduction égyptienne. Le reste a péri sans retour.

La culture intellectuelle paraît avoir été l'apanage des deux peuples principaux, Phéniciens et Khiti : la civilisation matérielle était à peu près égale sur tous les points du pays. — Sans doute, aucun des objets qu'on fabriquait alors à Damas, à Tyr, à Alep, à Karkémish, ne nous a été conservé directement ; mais les registres des administrations égyptiennes nous donnent de longues listes d'objets importés de Syrie au bord du Nil, et les tableaux des temples et des tombeaux nous montrent les figures d'une partie de ces objets et le costume des gens qui les apportaient au vainqueur. Ce sont d'abord les produits naturels du sol. L'Égypte est peu boisée : le Liban lui envoyait ses bois d'ornement et de construction, le cyprès, le cèdre, le chêne, le sapin. Alep avait des marais salants.

Tyr ses pêcheries, la Phénicie entière ses vins rouges et dorés, ses toiles, ses lainages. L'orfèvrerie et la bijouterie, l'art du potier et de l'émailleur étaient très avancés et produisaient de véritables chefs-d'œuvre. De nos jours, la frappe des monnaies absorbe une quantité de métaux précieux considérable. Les anciens peuples d'Orient, qui ne connaissaient point l'usage de la monnaie et procédaient par voie d'échange dans leurs relations commerciales, employaient l'or, l'argent et le vermeil à des travaux que nous ne pratiquons plus guère aujourd'hui. Au lieu de les garder en lingots, ils les transformaient en vases de figures variées et de dimensions extravagantes. C'étaient des surtout de table représentant des bois de palmiers, des chasses à la girafe et au singe, de larges coupes ciselées, prototypes de ces coupes en argent de travail phénicien qu'on découvre dans beaucoup de localités lointaines du monde antique, des cratères portés sur les épaules d'esclaves ou de prisonniers. On les voit représentés à côté des vases de fabrication égyptienne, dans les tombes thébaines de la XVIIIe dynastie, et ils ne le leur cèdent en rien ni pour l'élégance du galbe, ni pour la richesse de l'ornementation, ni pour la délicatesse du dessin. Les gens qui en ont conçu l'idée et les ont exécutés étaient des artistes aussi habiles et aussi raffinés que les orfèvres de Thèbes et de Memphis. Une telle profusion d'argenterie suppose, au moins chez les classes supérieures, des habitudes de luxe général. Mobilier, tentures, maisons, jardins, tout le matériel de la vie journalière nous est malheureusement peu connu. Quelques fauteuils sculptés, quelques coussins brodés et peints, portés en pompe dans les processions triomphales, ont des formes identiques à celles des fauteuils et des coussins égyptiens. Le costume des nobles et des princes est incontestablement plus somptueux que celui des officiers qui entouraient Pharaon. Le pagne est rayé, brodé, bordé de franges multicolores, les robes longues sont décorées d'enroulements, de feuillages, de figures humaines, et s'allument de teintes vives. Les Phéniciens pêchaient déjà la pourpre et connaissaient le secret d'en extraire ces tons éclatants que l'antiquité entière admira. En cela, du moins, les Syriens étaient les rivaux et peut-être les maîtres des Égyptiens.

Le commerce entre les deux nations se faisait principalement par caravanes nombreuses, mais il n'était pas rare de rencontrer des marchands isolés ou voyageant par petites troupes. On entretient, en général, des idées assez fausses sur la prétendue immobilité des nations anciennes et notamment des Égyptiens. Loin d'être casaniers, les gens d'autrefois recherchaient les aventures autant et plus peut-être que nos contemporains. Les fellahs sont sans cesse en mouvement aux bords du Nil, et l'Égypte actuelle est envahie par les domestiques et par les drogmans syriens. Les Thébains de la XVIIIe dynastie et des dynasties suivantes enseignaient les dialectes cananéens à leurs enfants, et cette éducation les préparait, soit au service officiel, soit au commerce lointain. Sans doute, les dangers qui les attendaient dans leurs courses étaient des plus sérieux. Entre la frontière d'Égypte et Gaza, les Sittiou étaient toujours prêts au pillage. La route était à peu près sûre entre Gaza et Joppé, mais entre Joppé, Ako et Mageddo s'étendait une immense forêt dont les croisés de Richard Cœur-de-Lion traversèrent l'épaisseur, avant d'arriver au champ de bataille d'Arsouf. On cheminait sous bois, l'arc prêt à jouer, et le danger redoublait à franchir les défilés du Carmel. « Toi cependant, tu es seul, sans guide, sans troupe à » ta suite, et tu ne trouves pas de montagnard qui t'indique la di- » rection que tu dois prendre ; aussi l'angoisse s'empare de toi, tes » cheveux se dressent sur ta tête, ton âme passe tout entière dans » ta main, car la route est pleine de roches et de galets, sans pas- » sage frayé, obstruée de houx, de ronces, d'aloès, le précipice d'un » côté, la montagne abrupte de l'autre. Tandis que tu chemines, » ton char cahote sans cesse, ton cheval s'ébroue au moindre choc ; » s'il se jette brusquement de côté, ton timon est jeté avec lui, les » rênes sont arrachées violemment de ta main, et on tombe ; si, » tandis que tu pousses droit devant toi, le cheval arrache le timon » au plus étroit du sentier, il n'y pas moyen de le rattacher, et tu » ne peux le rajuster, le joug reste en sa place, et le cheval s'alour- » dit à le porter. Ton cœur se lasse enfin, tu te mets à galoper, » mais le ciel est sans nuage, tu as soif, l'ennemi est derrière toi, » tu as peur, et dès qu'une branche épineuse d'acacia te happe au » passage, tu te jettes de côté, ton cheval se blesse, tu es précipité

» à terre, et tu te meurtris à grand douleur [1]. » Au passage du Liban, les Bédouins sont en embuscade ; les hyènes et les ours rôdent autour du campement pour enlever les chevaux. Aucun de ces périls ne rebutait le voyageur : les marchandises cahotées, menacées, défendues jour après jour, finissaient par arriver à destination. La voie de mer, plus difficile encore, si l'on songe à ce qu'étaient les bateaux de l'époque, n'était pas moins fréquentée. Les flottes chargées des denrées de l'Égypte cinglaient vers les ports de Syrie, et les escadres phéniciennes, remontant le Nil, venaient se décharger à Tanis et dans les villes du Delta, peut-être à Memphis. C'était un va et vient perpétuel. Les produits de l'Asie centrale, ceux mêmes de l'Europe boréale, l'ambre et l'étain, passaient de main en main jusque dans les bazars des cités syriennes et de là s'embarquaient pour l'Égypte. Le pays de Chanaan était comme un vaste entrepôt où l'Afrique se rencontrait avec l'Europe et l'Asie. Riche par le sol même, il augmentait encore sa richesse par l'habileté de ses artisans et la hardiesse de ses matelots. Comment s'étonner s'il suffit aux pillages réguliers que l'Égypte lui infligea pendant des siècles.

Son organisation militaire n'était pas, en effet, à la hauteur de son industrie, et ne lui permettait pas de défendre efficacement ce qu'il savait si bien gagner. Non que la vaillance ou l'esprit militaire lui fissent défaut : ses peuples étaient toujours en guerre l'un contre l'autre, et, par conséquent, s'entendaient aussi bien que personne au maniement des armes. Mais l'émiettement de leurs forces les condamnait à la défaite en présence de l'étranger. En vain leurs chefs, oubliant leurs discordes pour un moment, se liguaient afin de résister à l'ennemi commun : leurs contingents, sans cohésion, sans unité de commandement, ne tenaient pas devant les régiments compacts et bien dirigés des Égyptiens, même inférieurs en nombre. Les Khiti seuls pouvaient mettre en ligne des masses profondes : ils balancèrent plus d'une fois la victoire, et obligèrent Ramsès II à les traiter d'égal à égal. S'ils étaient parvenus à rallier autour d'eux toutes les tribus du nord et du centre et à former un état

[1] *Papyrus Anastasi*, I, pl. XXIII, l. 7 ; pl. XXV, l. 2.

puissant, peut-être la Syrie aurait-elle été en état de conserver son indépendance contre l'Égypte d'abord, et, plus tard, contre l'Assyrie. Ils n'y réussirent pas, non plus que les princes d'Israël ou les rois de Damas, et la Syrie, divisée contre elle-même, fut, dès lors, ce qu'elle est toujours restée depuis, une proie que l'Afrique disputa à l'Asie.

Ceci n'est qu'une esquisse jetée à grands traits : le temps m'aurait manqué pour la préciser davantage et pour en faire ressortir le détail. J'espère pourtant l'avoir tracée assez nette pour vous indiquer ce que les monuments égyptiens peuvent apporter de renseignements nouveaux aux historiens de la race juive. Grâce à eux, les peuples aux dépens desquels les enfants d'Israël se conquirent une patrie, revivent à nos yeux : nous voyons leurs traits, leurs costumes, leurs armes, nous apprenons à connaître leur religion et leurs mœurs, nous commençons à comprendre quelle part leur revient dans le développement du peuple hébreu, et, par l'intermédiaire du peuple hébreu, dans le développement de notre civilisation.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 30 DÉCEMBRE 1886.

Présidence de M. Zadoc Kahn, *président.*

Le Conseil vote des remerciements à M. Albert Cahen pour la conférence qu'il a faite à l'Assemblée générale.

M. Reinach annonce que M. Maspéro veut bien faire une conférence dans le courant du mois de mars. Elle aura pour sujet : *Les Asiatiques sur les monuments égyptiens.*

M. le Président rend compte d'une démarche qu'il a faite auprès de M. Sacher-Masoch qui consent, en principe, à faire également une conférence.

L'ordre du jour appelle la discussion sur un projet de travaux collectifs à entreprendre par la Société.

M. Vernes développe une proposition tendant à la publication d'un Recueil des livres apocryphes et deutéro-canoniques, traduits en français et précédés d'introductions.

M. Th. Reinach ne croit pas qu'il soit utile de rééditer des ouvrages qui figurent déjà dans la Bible de Reuss, par exemple. Il propose la publication d'un recueil des textes des auteurs grecs et latins (païens) relatifs aux Juifs.

M. Israel Lévi propose une traduction de la partie aggadique du Talmud. M. Halévy appuie cette proposition.

Il est procédé à l'élection du Bureau.

Sont élus :

Vice-présidents : MM. Halévy et Loeb ;
Secrétaires : MM. Abr. Cahen et Th. Reinach ;
Trésorier : M. Erlanger.

Sont nommés membres du Comité de publication et d'administration :

MM. Astruc, Oppert,
H. Derenbourg, Schwab,
Ephraïm, Vernes.

Le Bureau est donc ainsi constitué pour l'année 1887 :

Président : M. Zadoc Kahn ;
Vice-présidents : MM. Halévy et Loeb ;
Trésorier : M. Erlanger ;
Secrétaires : MM. Abraham Cahen et Théodore Reinach.

Le Comité de publication se compose de MM. Zadoc Kahn, Halévy, Loeb, Erlanger, Abr. Cahen et Th. Reinach, membres du Bureau, et de MM. Astruc, H. Derenbourg, Ephraïm, Oppert, Schwab et Vernes.

SÉANCE DU 24 FÉVRIER 1887.

Présidence de M. Halévy, *vice-président.*

Le Conseil vote des remerciements à M. *Sacher-Masoch* pour sa conférence.

La conférence de M. *Maspéro* est fixée au samedi 26 mars.

M. Hartwig Derenbourg est désigné pour accompagner le conférencier à la salle des séances.

M. Reinach fera sa conférence dans la dernière semaine d'avril.

Sont admis au nombre des membres de la Société :

MM. Henri Stein, présenté par MM. Paul Meyer et Isidore Loeb ;
Charles Lévi, présenté par MM. Isidore Loeb et Zadoc Kahn.

M. Halévy fait une communication sur le proverbe de « la paille et de la poutre ».

SÉANCE DU 31 MARS 1887.

Présidence de M. Halévy, *vice-président.*

Le Conseil vote des remerciements à M. Maspéro pour la conférence qu'il a faite à la Société des Études juives.

Le Conseil décide qu'à l'avenir il sera établi une différence, pour la distribution des honoraires, entre les articles et les *textes* publiés dans la *Revue*. Ces derniers ne donneront droit aux auteurs qu'à une rétribution de trois francs par page.

Le Conseil accepte l'échange de la *Revue des Études juives* avec les publications de l'École des Hautes-Études, le *Journal Asiatique* et le *Bulletin du cercle Saint-Simon*.

Sont élus membres de la Société :

MM. Kahn (Koschel), de Bahia (Brésil), présenté par MM. Zadoc Kahn et Israël Lévi ;
Modona (Leonello), bibliothécaire à la Bibliothèque de Parme, présenté par MM. Zadoc Kahn et Israël Lévi ;
Sylvain-Lévi, maître de conférences à l'Ecole des Hautes-Études, présenté par MM. Halévy et Isidore Loeb.

M. Halévy fait une communication sur *le nom des Scythes,* et sur *la ville de Kalno dans Amos.*

M. Th. Reinach présente quelques observations sur la première de ces communications.

Les secrétaires : Abraham Cahen,
Théodore Reinach.

OUVRAGES OFFERTS A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

Par M. le Grand-Rabbin Bloch : *La Charitable israélite d'Alger.* Compte rendu de l'exercice 1886. Alger, impr. Journo, 1887, in-8° de 35 p.

Par l'administration : FRANKEL (P.-F.). *Beiträge zur Litteraturgeschichte der Karäer ;* 1. Nachricht über das arabische Original des Muhtawi Josef al-Basirs ; 2. Charakteristik des karäischen Uebersetzers Tobija hammaatik ; 3. Anhaug. — Dans 5. Bericht über die Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Berlin, impr. J. Bernstein, 1887, in-4°.

Par l'auteur : KAHN (Léon). *Histoire de la communauté israélite de Paris ;* 4e partie : *Les Sociétés de secours mutuels, philanthropiques et de prévoyance,* avec une préface d'Isidore Loeb. Paris, libr. Durlacher, 1887, in-18 de 175 p.

Par l'éditeur : KARPELES (Elias). *Sabbath-Reden für die israelitische Jugend über alle Wochenabschnitte des Schuljahres.* Breslau, libr. Preuss et Jünger 1887, in-8° de (6)-160 p.

Par l'auteur : LIPPE (Ch.-D.). *Bibliographisches Lexicon der gesammten jüdischen Literatur der Gegenwart* mit Einschluss der Schriften über Juden und Judenthum ; Achtjähriger Bücher- und Zeitschriften-Catalog (1880-1887)... nebst Adress- Anzeiger... Zweiter Band, 1. Lieferung. Wien, libr. Lippe, 1887, in-8°, p. 1 à 96. Contient les lettres A à H.

Par l'auteur : MODONA (Leonello). *Di una edizione del Siddur Tefilloth in lingua volgare e tipi ebraici.* Casal, impr. Pane, 1887, in-8° de 11 p. Extrait du Vessillo israelitico.

Par l'auteur : MODONA (Leonello). *Sara Copio Sullam,* sonetti editi ed inediti. Bologne, Société typogr., 1887, in-8° de 50 p.

Par l'auteur : PERREAU (Pietro). *Gli Ebrei in Inghilterra nel secolo* XI e XII. Estratto del Corriere israelitico. Trieste, impr. Morterra, 1887, in-8° de 15 p.

Par l'auteur : ROBERT (Charles). *La non-universalité du déluge.* Extrait de la Revue des Questions scientifiques. Paris, libr. Berche et Tralin, 1887, in-8° de 101 p.

Par l'auteur : ROSIN (David). *Reime und Gedichte des Abraham ibn Esrà.* Heft II ; dans Jahresbericht des jüd. theolog. Seminars, de Breslau. Breslau, impr. Schottlaender, 1887, in-8° de 100-x p.

Par l'éditeur : SAMUELIS BEN CHOFNI *trium sectionum posteriorum libri Genesis versio arabica* cum commentario e ms. cod. biblioth. public. imper. Petropolit. nunc primum edidit I. Israelsohn. Saint-Pétersbourg, libr. A. Zinserling, 1886, in-8° de XII-184 p.

Par l'éditeur : STRACK (Herm.-L.). *Grammaire hébraïque* avec paradigmes, exercices de lectures, chrestomathie et indice bibliographique ; traduit de l'allemand par Ant.-J. Baumgartner. Carlsruh et Leipzig, libr. H. Reuther ; Paris, libr. Maisonneuve et Ch. Leclerc ; Genève, libr. Stapelmohr, 1886, in-8° de XI(I)-171-79 p. Collection Porta linguarum orientalium, de H. Petermann.

Par l'éditeur : WINTER (Jacob). *Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtlicher und gesellschaftlicher Beziehung nach talmudischen Quellen.* Inaugural- Dissertation. Halle (impr. Th. Schatzky, Breslau), 1886, in-8° de 66 p.

Le gérant,

ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

DS
101
R45
t.14

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY